Historia

Roger Chartier

El mundo como representación

Estudios sobre historia cultural



Editorial Gedisa ofrece
los siguientes títulos sobre

HISTORIA

pertenecientes a sus diferentes
colecciones y series
(Grupo «Ciencias Sociales»)

ROGER CHARTIER	*El mundo como representación Estudios sobre historia cultural.*
M. DEL CARMEN CARLE	*La sociedad hispano medieval. La ciudad.*
M. DEL CARMEN CARLE	*La sociedad hispano medieval. Sus estructuras.*
BERNARD LEBLON	*Los gitanos en España*
JACQUES LE GOFF	*La bolsa y la vida*
JACQUES CHOCHEYRAS	*Ensayo histórico sobre Santiago de Compostela*
JACQUES LE GOFF	*Los intelectuales en la Edad Media*
JEAN PIERRE VERNANT	*La muerte en los ojos*
MARCEL DETIENNE	*Dioniso a cielo abierto*
GEORGES DUBY	*El año mil*
CARLO GUINZBURG	*Mitos, emblemas e indicios*

EL MUNDO COMO REPRESENTACION

Estudios sobre historia cultural

por

Roger Chartier



Traducción: Claudia Ferrari
Supervisión técnica: José María Pérez de Perceval
Diseño de cubierta: Gustavo Macri
Composición tipográfica: Estudio Acuario

Primera edición, Barcelona, España, 1992

Muntaner, 460, entlo., 1.ª
Tel. 201 60 00
08006 - Barcelona, España

ISBN: 84-7432-428-9
Depósito legal: B. 14.692 - 1992

Impreso en España
Printed in Spain

Impreso en Libergraf, S. A.
c/. Constitució, 19 - 08014 Barcelona

Indice

Procedencia de los textos incluidos en este volumen

"Historia intelectual e historia de las mentalidades, trayectorias y preguntas", en: *Revue de Synthese* , N°111- 112, 1983, págs. 277-307.

"El mundo como representación", en: *Annales E.S.C.*, 1989, págs. 1505-1520.

"La historia o el relato verídico", en: *Philosophie et histoire,* París, Editions du Centre Georges Pompidou, 1987. Este texto fue escrito en ocasión del seminario Filosofía e historia, organizado por Christian Descamps en el Centro Georges Pompidou, que tuvo lugar los días 23, 24 y 25 de abril de 1986 con la asistencia de Peter Burke, Marc Ferro, Dominique Janicaud, Giovanni Levi, Olivier Mongin, Gérard Raulet, Fernando Savater y Paul Veyne.

"Formación social y economía psíquica: la sociedad cortesana en el proceso de civilización", Prefacio a Norbert Elias, *La société de cour,* Flammarion, París 1985, págs. I-XXVIII.

"Introducción a una historia de las prácticas de lectura", inédito.

"Ocio y sociabilidad: la lectura en voz alta en la Europa moderna", en: *Littératures classiques*, 12, 1990, págs. 127-147.

"Los libros azules y la lectura popular", en: *Histoire de l'Edition Française*, vol. II, París 1984, Editions du Cercle de la Librairie, págs. 247-270.

"Espacio social e imaginario social: los intelectuales frustrados del siglo XVII", en: *Annales E.S.C.*, 1982, págs. 389-400.

"Figuras literarias y experiencias sociales: la literatura picaresca en la Biblioteca azul". Publicado bajo el título: "Figures de la gueuserie: picaresque et burlesque dans la Bibliotheque bleue" en: *Figures de la gueuserie*, París 1982, Montalba.

Prólogo a la edición española

Los nueve textos que componen este libro han sido publicados (en francés, inglés o italiano) a lo largo de los diez últimos años. Pertenecen a diversos géneros de la escritura histórica: el estudio de un caso concreto, el comentario, el balance historiográfico, la reflexión metodológica. Sus intenciones son diferentes. Algunos someten a un examen crítico el utillaje conceptual y los modelos de comprehensión manejados corrientemente por la historia cultural francesa, tal como se ha desarrollado en la tradición de los *Annales*. Otros definen el programa y lo que está en juego al plantear una historia de las prácticas de lectura, entendida como prolongación necesaria de la historia de la producción y circulación del libro. Los restantes, finalmente, esbozan el proyecto de una historia de las representaciones colectivas del mundo social, es decir, de las diferentes formas a través de las cuales las comunidades, partiendo de sus diferencias sociales y culturales, perciben y comprenden su sociedad y su propia historia.

Diversidad de enfoques, diversidad de temas. Y sin embargo, al menos eso esperamos, un libro coherente ya que su unidad viene, en principio, del espacio de reflexión y de trabajo que construye. La intención es, en efecto, asociar tres tipos de indagación, demasiado frecuentemente y muy largo tiempo separados por las compartimentaciones disciplinares: el análisis de textos, descifrados en sus estructuras, motivos y objetivo; el estudio de objetos impresos, de su distribución, de su fabricación, de sus formas; la historia de las prácticas que, al tomar contacto con lo escrito, le conceden una significación particular a los textos y a las imágenes que estos llevan. Situado, pues, en el cruce de la crítica textual, la historia del libro y una sociología retrospectiva de las prácticas de lectura, semejante recorrido, multidisciplinar por naturaleza, es una de las definiciones posibles de la historia cultural.

La cuestión esencial que esta historia nos plantea es la de las relaciones existentes entre las modalidades de apropiación de los textos y los procedimientos de interpretación que sufren. ¿Cómo los textos, convertidos en objetos impresos, son utilizados (manejados), descifrados, apropiados por aquellos que los leen (o los escuchan a otros que leen)? ¿Cómo, gracias a la mediación de esta lectura (o de esta escucha), construyen los individuos una representación de ellos mismos, una comprehensión de lo social, una interpretación de su relación con el mundo natural y con lo sagrado? Ciertamente, en las so-

ciedades del Antiguo Régimen —como en nuestro mundo contemporáneo— el desciframiento de los textos y el manejo de los libros no constituyen más que una de las numerosas series de prácticas que modelan las diversas representaciones y experiencias. Estas son también labradas en el transcurso de los rituales (religiosos, políticos, festivos, privados, etc.), en el respeto o la transgresión de las convenciones que reglamentan las conductas ordinarias, en la gestión, serena o violenta, de las dependencias recíprocas que ligan a los individuos. Esta constatación da plena legitimidad a percepciones históricas diferentes a la presentada y empleada en este libro: por ejemplo, la antropología histórica, la historia de lo cotidiano, o incluso la microhistoria social.

Lo que justifica, a ser posible, nuestra perspectiva, es la importancia creciente tomada por lo escrito en las sociedades del Antiguo Régimen. Gracias a las conquistas de la alfabetización, iniciadas desde los últimos siglos de la Edad Media, gracias a las posibilidades ofertadas por la imprenta, lo escrito transforma toda la cultura europea y esto, inclusive para aquellos que no pueden descifrarlo sin el socorro de un lector mediador ni producirlo sin delegar a otro la escritura. Su circulación y sus lecturas conllevan las tres grandes evoluciones que, entre los siglos XVI y XVIII, modifican profundamente el mundo occidental. Todo ello en conexión con el proceso de civilización, tal como lo ha descrito e identificado Norbert Elias, al imbricar junto a la construcción del Estado moderno y la emergencia de las formas sociales que esta construcción engendra (por ejemplo la sociedad cortesana), la mutación de las normas que constriñen las conductas individuales. En la inculcación de estos nuevos controles que refrenan los afectos, censuran las pulsiones, acrecientan las exigencias del pudor, el escrito impreso juega un doble papel: articula el reparto entre los gestos y los comportamientos que son lícitos y los que no lo son o han dejado de serlo; difunde, fuera del marco estrecho de la corte, la nueva urbanidad, enseñada en las escuelas y presentada en el repertorio de la librería de divulgación que se dirige a los lectores más numerosos y populares. Es comprender cómo una sociedad entera ha podido, con diferencias y resistencias, aceptar una manera nueva de estar en el mundo. Ello exige identificar los lugares sociales donde se establece la metodología de los nuevos comportamientos (así la corte, la familia, la escuela, la Iglesia, etc.), pero también tomar en cuenta tanto los libros que transmiten reglas y prescripciones como los usos que con ellos se efectúan.

Una segunda gran trayectoria de la cultura occidental ha tomado

apoyo sobre lo escrito: aquella que construye una esfera privada de la existencia, sustraída tanto a los controles de la comunidad como al dominio del Estado. La facultad de saber leer y de saber escribir; la producción y la posesión más densas de lo escrito, manuscrito o impreso; la difusión de la lectura silenciosa, que permite una relación íntima y secreta entre el lector y su libro sin que ello signifique la desaparición de otras prácticas (la lectura en voz alta, la lectura para otros, la lectura pública): todas ellas, condiciones necesarias para que pudieran expandirse los derechos y los atractivos de la vida privada. Sobre la familiaridad acrecentada sobre lo escrito, planteada de diversas maneras, se fundan tanto las nuevas piedades, que modifican la relación de las comunidades con lo sagrado, como las experiencias que construyen un yo singular e íntimo. De los diversos usos del libro, de lo impreso, de lo manuscrito, dependen, pues, no sólo el trazado de la frontera móvil, inestable, entre lo público y lo privado, sino la definición misma de las diferentes formas, encajadas o abiertas, de la esfera privada de la existencia: la soledad individual, la intimidad familiar, la sociabilidad convivial.

La circulación de lo impreso y las prácticas de la lectura se encuentran igualmente en el corazón del proceso que, durante el siglo XVIII, ve la emergencia frente a la autoridad del Estado, de un espacio crítico, de una "esfera pública política" (por repetir los términos de Jürgen Habermas). Este lugar puede ser definido como un espacio de debate donde las personas privadas hacen un uso público de su razón, en absoluta igualdad, cualquiera que fuera su condición, y sin que ningún límite pueda ser puesto al ejercicio de su juicio. Esta "esfera pública", aparecida en primer lugar en Inglaterra antes de ganar el continente, es llevada por las sociedades ilustradas (salones, cafés, clubs, sociedades literarias, logias masónicas), y hecha posible gracias a la circulación multiplicada de lo escrito. Escuchemos a Kant: "Entiendo por uso público de nuestra propia razón el que se hace como *sabio* ante el conjunto del público *que lee*" (*Beantwortung der Frage: Was Ist Aufklärung?*, 1784). La nueva cultura política del siglo XVIII supone la libre discusión en el interior de una comunidad de lectores que hace un doble uso de lo escrito: por una parte, el de la convivencia estrecha de las lecturas realizadas en común en el seno de las nuevas formas de sociabilidad intelectual, pero también el de la reflexión solitaria y, sin embargo, compartida que permiten la escritura y la imprenta. Las prácticas de lo escrito son pues esenciales a la definición de la cultura política moderna que afirma la legitimidad de la crítica

frente a la potencia del príncipe y que cimenta la comunidad cívica sobre la comunicación y la discusión de las opiniones individuales.

Por todas estas razones, en este libro como en otros (por ejemplo, nuestro ensayo *Les origines culturelles de la Révolution française*, publicado en 1990), la historia de la circulación de lo impreso y de las prácticas de la lectura ha sido puesta en el centro de una definición renovada de la historia cultural. Una proposición semejante ha sido progresivamente construida mediante la distancia tomada respecto a otras posiciones historiográficas.

Una primera diferencia distingue la historia cultural, entendida como una historia de las representaciones y de las prácticas, de la historia de las mentalidades en su acepción clásica. Esta última ha logrado magníficos éxitos, pero los postulados que la fundan no nos satisfacen ya. La crítica es triple: contra la adecuación demasiado simplista entre divisiones sociales y diferencias culturales; contra la concepción que considera el lenguaje como un simple útil, más o menos disponible para expresar el pensamiento; contra la primacía dada a la caracterización global de la mentalidad colectiva en detrimento de un estudio de las formas textuales (o imágenes) que vehiculan su expresión.

Tomando apoyo sobre otro léxico, la historia cultural que nosotros proponemos apunta a desplazar estos estudios clásicos. Por una parte, la noción de representaciones colectivas, tomada en préstamo a Mauss y a Durkheim, nos faculta para pensar de manera más compleja y dinámica las relaciones entre los sistemas de percepción y de juicio y las fronteras que atraviesan el mundo social. Incorporando las divisiones de la sociedad (que no son de ninguna manera reductibles a un principio único), los esquemas que generan las representaciones deben ser considerados, al mismo tiempo, como productores de lo social puesto que ellos enuncian los desgloses y clasificaciones posteriores. Por otra parte, el lenguaje no puede ya ser considerado como la expresión transparente de una realidad exterior o de un sentido dado previamente. Es en su funcionamiento mismo, en sus figuras y sus acuerdos, como la significación se construye y la "realidad" es producida. Finalmente, contra una perspectiva espontaneísta que considera a las ideas o las mentalidades huéspedes de los textos como si estos fueran recipientes neutros, es necesario reconocer los efectos de sentido implicados por las formas. Comprender las significaciones diversas conferidas a un texto, o un conjunto de textos, no requiere solamente enfrentar el repertorio con sus motivos sino que además impone también identificar los principios (de clasificación, de organiza-

ción, de verificación) que gobiernan su producción así como descubrir las estructuras de los objetos escritos (o de las técnicas orales) que aseguran su transmisión. De aquí, la necesaria alianza entre crítica textual y *Bibliography*, entre estudio de series discursivas, historia del libro y de las prácticas de sus lectores.

Debido a esta última exigencia, los estudios de caso presentados en esta obra intentan sacar provecho de muchas maneras. Y en principio, dando por sentado que las variaciones históricas y sociales de las prácticas de lectura constituyen determinaciones esenciales de las estrategias editoriales y de las maniobras políticas, sea de Iglesia o de Estado, frente al libro. Vayamos a dos ejemplos. En la España del Siglo de Oro, lo que funda la legislación hostil a los *romances*, a las *historias fingidas*, a las *coplas*, a las *farsas de amores* es precisamente una representación largamente compartida de los progresos y de los efectos de la lectura solitaria y silenciosa, que se suponía anulaba más fácilmente que la lectura en voz alta la distancia entre el mundo del texto y el mundo del lector, entre la ficción y la realidad. Como es sabido, la exportación, impresión y posesión de estas obras de ficción es prohibida en las Indias Españolas por un decreto real de 1531 (confirmado en 1543) de las que las Cortes de 1555 piden la extensión a la metrópoli. Segundo ejemplo: en toda la Europa entre los siglos XVI y XVIII, la lectura en voz alta, realizada por un lector para un pequeño auditorio reunido en torno de su lectura, permanece como una práctica cotidiana, a la vez familiar y mundana, culta y popular, espontánea y reglamentada. Esta forma de acercarse al texto, profundamente anclada en las sociabilidades de antaño, asegura una circulación de los textos no limitada a la posesión privada del libro y, a su manera, multiplica los ejemplares de la obra más allá de su tirada. Es seguro que los autores como los libreros han percibido y pensado esta lectura en voz alta como una lectura posible, probable, a veces mayoritaria, de los libros que ellos ponían en circulación. Y esta identificación del lector implícito con el lector que lee en voz alta para otros ha guiado sin ninguna duda tanto las prácticas de escritura como las decisiones editoriales.

Partiendo de una representación previa de la lectura, las estrategias de control o de seducción del lector utilizan la materialidad del libro, inscribiendo en el objeto mismo los dispositivos textuales y formales que apuntan a controlar más estrechamente la interpretación del texto: de un lado, los prefacios, memoriales, advertencias preliminares, glosas o comentarios que formulan cómo la obra debe ser comprendida; por otra parte, la organización del texto, en la extensión de

la página o en el desarrollo del libro, se encarga de guiar y constreñir la lectura. Al lado de las censuras institucionalizadas, de Iglesia o de Estado, estos dispositivos traducen la permanente inquietud de los que tienen autoridad sobre los textos frente a su posible corrupción o su posible desviación cuando una extremada divulgación los exponen a unas interpretaciones "salvajes". De aquí el esfuerzo intenso, y frecuentemente fallido, que pretende controlar la recepción: por la prohibición, por el distanciamiento, pero también por las coacciones, explícitas o implícitas, que pretenden domeñar la interpretación.

Pero, tanto como por la pluma del autor o las prensas del librero-editor, el texto es "producido" por la imaginación y la interpretación del lector que, a partir de sus capacidades, expectativas y de las prácticas propias de la comunidad a la que él pertenece, construye un sentido particular. De manera ciertamente paradójica, este sentido es, a la vez, dependiente e inventivo: dependiente puesto que debe someterse a las constricciones impuestas por el texto (y las formas propias del objeto impreso); inventivo puesto que desplaza, reformula, subvierte las intenciones de los que han producido el texto y el libro en que se apoya este texto. El proyecto de una historia de las lecturas, definidas como unas prácticas determinadas y unas interpretaciones concretas, encuentra su raíz en esta paradoja fundamental.

El acento puesto en este libro sobre la librería de divulgación (buhonería) es otra manera de poner en pie una prospección que asocie historia de los textos, historia del libro e historia de las lecturas. Su punto de partida es la recusación de cualquier enfoque que considere que el repertorio de la "literatura popular" expresa directa y adecuadamente, la "mentalidad" o la "visión del mundo" de los lectores "populares" que se le supone.

Semejante correlación, habitual en los trabajos concernientes a la *Bibliothèque bleue* francesa —llamada azul por el tipo de papel utilizado—, los *Chapbooks* ingleses o los *pliegos de cordel* castellanos y catalanes, no es admisible, y esto, por múltiples razones: porque los textos que se convierten en libros o cuadernillos de divulgación pertenecen a géneros, épocas y tradiciones múltiples y fragmentadas; porque la distancia es frecuentemente considerable (a la vez cronológica, cultural, social) entre el contexto donde se producen estos textos y las diversas recepciones a través de los siglos; porque, siempre, una diferencia separa lo que propone el texto y lo que hace con él su lector. Tenemos la prueba de los textos que, en un momento dado de su existencia impresa, entran en el catálogo de la *Bibliothèque bleue*. Sus

orígenes son, a la vez, letrados y diferentes; llegan, gracias a su forma impresa y a su modo de distribución, a públicos bien diversos de los que provocaron su primer éxito y, a veces, sus utilizaciones y sus comprehensiones se alejan fuertemente de su destino original.

Reflexionar sobre la relación entre los textos de divulgación (buhonería) y la sociedad comporta, pues, nuevas perspectivas. La primera, invirtiendo causalidades corrientemente admitidas, presupone leer la "literatura popular" como un repertorio de modelos de comportamiento, como un conjunto de representaciones que son otro tanto de normas imitables. Lejos de reflejar la mentalidad pre-existente de lectores que se reconocerían en los textos que les son propuestos —y por ello, los amarían— los libros de buhonería (venta ambulante) serían instrumentos de inculcación de gestos y de pensamientos nuevos. A consecuencia de esto, por ejemplo, su papel en el "proceso de civilización". La segunda consideración se centra sobre la pluralidad y la movilidad de las significaciones asignadas al mismo texto por públicos diferentes. Más que una supuesta adecuación entre repertorio de la venta ambulante y "mentalidad popular", que arriesga mucho no ser más que una tautología (puesto que el éxito de la "literatura popular" es explicado por su homología con una mentalidad que, de hecho, es deducida de la temática libresca), lo que importa es la historia social de las interpretaciones, partiendo de los usos de los textos por sus lectores sucesivos. Las mediaciones son numerosas y complejas entre unos textos caracterizados por la larga longevidad de su circulación y las adjudicaciones de sentido de las que han sido objeto en diferentes situaciones históricas y por diferentes comunidades de lectores.

La tensión mayor que conlleva nuestro estudio es la que contrasta las intenciones, explícitas o implícitas, que hacen que un texto dado sea propuesto a un extenso público de lectores, y las recepciones de este texto, que se despliegan frecuentemente bajo otros registros. Para los impresos de larga circulación, la gama de las intenciones es muy extensa, manifestando las voluntades cristianizadoras y moralizadoras (así en el repertorio contrarreformista de la *Bibliothèque bleue*); los proyectos reformadores y modernizadores (así en los almanaques utilizados por la *Volksaufklärung* alemana); las intenciones didácticas o pedagógicas (el material impreso de uso escolar o los libros de práctica); los juegos basados sobre la parodia o la revelación (por ejemplo, todos los textos inscritos en la tradición de lo picaresco y lo burlesco); o aun la satisfacción de una expectativa poética (los *romances* de los *pliegos sueltos*). En sus recepciones, más difíciles a descifrar para el

historiador, los textos son frecuentemente entendidos o utilizados sin respeto por las intenciones que impulsaron su escritura o su distribución, sea que los lectores basculen sobre el registro de lo imaginario lo que les era dado sobre el de la utilidad, sea que, inversamente, tomen por descripciones realistas las ficciones destinadas a divertirles.

Reconstruir las lecturas de los lectores más humildes no es cosa fácil. Muchas pistas pueden ser seguidas (y lo son en este libro como en otros estudios). Todas se apoyan sobre un estudio sistemático de las representaciones de la lectura: representaciones iconográficas de situaciones de lectura y de objetos leídos; representaciones de las prácticas del leer y del escribir en los relatos, los *exempla* o los manuales prácticos destinados al mercado "popular"; representaciones de las aptitudes y de las expectativas de los lectores menos hábiles tal como los traducen los dispositivos formales de las ediciones de venta ambulante; representaciones de su propia lectura por lectores plebeyos o campesinos en el momento en que se vuelcan a la escritura autobiográfica o cuando la autoridad (por ejemplo inquisitorial) les obliga a indicar los libros que ellos han leído y a decir cómo los han leído. Cara a estos textos y a estas imágenes que ponen en escena las lecturas populares, una precaución es necesaria de entrada. Cualquiera que sean las representaciones no mantienen nunca una relación de inmediatez y de transparencia con las prácticas sociales que dan a leer o a ver. Todas remiten a las modalidades específicas de su producción, comenzando por las intenciones que las habitan, hasta los destinatarios a quienes ellas apuntan, a los géneros en los cuales ellas se moldean. Descifrar las reglas que gobiernan las prácticas de la representación es pues una condición necesaria y previa a la comprehensión de la representación de dichas prácticas.

El respeto de esta regla permite aplicar, a las lecturas de los textos de venta ambulante, las grandes oposiciones morfológicas que estructuran las formas de transmisión de los textos, en particular entre lectura en voz alta y lectura solitaria, o entre lectura y recitación. De este último contraste, la modalidad es doble. Por una parte, designa la posible sumisión de los textos impresos a los dispositivos propios de la memorización y de las "prestaciones" orales. En efecto, si se admite que, en Francia al menos, la lectura en voz alta realizada durante la velada se encuentra claramente atestiguada hasta bien avanzado el siglo XIX, la "declamación" de los textos de buhonería —por tanto su conocimiento de memoria y su restitución bajo forma de una palabra viva, destacada de la lectura del texto— puede ser contemplada como

la forma más generalizada de su comunicación. Por otra parte, y a la inversa, la oposición lectura/recitación suscita el problema de los efectos de la circulación del repertorio impreso sobre la tradición oral. La diferencia parece grande aquí entre el caso francés, donde, por ejemplo, las ediciones de venta ambulante de cuentos de hadas, que retoman los textos doctos, han contaminado fuertemente la oralidad, y el caso español donde la tradición oral del *romance* no parece deber casi nada a la difusión, sin embargo masiva, de los *pliegos sueltos*. Los estudios de caso reunidos en este libro tanto como los ensayos metodológicos que componen su primera parte clarificarán, al menos eso esperamos, nuestra posición en los debates que atraviesan actualmente la historia cultural de una parte a otra del Atlántico. Somos doblemente críticos, tanto a la vista del "semiological challenge" lanzado a la historia social de las ideas en los Estados Unidos como al "retorno a lo político" agitado en Francia contra la antropología histórica y la historia cultural. Es sabido el fundamento del "linguistic turn" propuesto a los historiadores de los textos y de las prácticas: mantener el lenguaje como un sistema cerrado de signos que producen sentido por el único funcionamiento de sus relaciones. De donde un doble corolario: considerar como impersonal y automática la producción de la significación, desembarazada de toda intención y de todo control subjetivos; pensar la realidad social como un ente constituido por el lenguaje, independientemente de toda referencia objetiva.

Contra estas formulaciones radicales, estructuralistas o postestructuralistas, es necesario, creo, recordar la ilegitimidad de la reducción de las prácticas constitutivas del mundo social a la lógica que gobierna la producción de los discursos. Afirmar que, para el historiador, la realidad no es accesible más que a través de los textos que quieren organizarla, someterla o representarla no es, por tanto, postular la identidad entre la lógica hermenéutica, letrada, logocéntrica, escrituraria, y la "lógica práctica" que gobierna las conductas cuya trama define las identidades y relaciones sociales. De esta irreductibilidad de la experiencia al discurso, toda historia social debe dar cuenta, guardándose de un uso incontrolado de la categoría de "texto", frecuentemente manejada de forma indebida para designar unas prácticas, ritualizadas o habituales, cuyos procedimientos no obedecen para nada al orden del discurso.

Por otra parte, el objeto esencial de una historia cultural e intelectual redefinida como una historia de la construcción de la significación, me parece residir en la tensión que articula la capacidad inventi-

va de los individuos singulares o de las "comunidades de interpretación" (por tomar prestada la expresión de Stanley Fish) con los constreñimientos, normas, convenciones que limitan lo que les es posible pensar y enunciar. La constatación vale tanto para una historia de la producción de las obras, inscritas en sus condiciones de posibilidad, como para una historia de las prácticas de la recepción (por ejemplo la lectura), que son también unas producciones inventivas de sentido operadas a partir de determinaciones múltiples (sociales, religiosas, culturales, etc.) que definen, para cada comunidad de lectores (o de auditores), los gestos legítimos, las reglas de la comprehensión y el espacio de lo que es pensable.

En la coyuntura intelectual francesa más reciente, un desafío ha sido lanzado igualmente a las formas clásicas de la historia social de la cultura. Pero su perspectiva es inversa de la que marca el "linguistic turn" en los Estados Unidos. Lejos de postular la automaticidad de la producción de sentido, por encima o por debajo de las voluntades individuales, la crítica de la tradición de los *Annales*, cristalizada alrededor de las interpretaciones de la Revolución Francesa, ha puesto el acento sobre la libertad del individuo, la parte reflexionada de la acción, la autonomía de las decisiones. De golpe se encuentran rechazadas todas las aproximaciones, habituales en las ciencias sociales, que tienden a establecer las determinaciones no sabidas por los individuos, al mismo tiempo que se ve afirmada la primacía de lo político, considerado como el nivel más englobante y más significativo de toda sociedad.

La historia cultural tal como nosotros la entendemos (y tal como este libro la practica) se opone punto por punto a esta perspectiva. Por una parte, considera al individuo, no en la libertad supuesta de su yo propio y separado, sino en su inscripción en el seno de las dependencias recíprocas que constituyen las configuraciones sociales a las que él pertenece. Por otra parte, la historia cultural coloca en lugar central la cuestión de la articulación de las obras, representaciones y prácticas con las divisiones del mundo social que, a la vez, son incorporadas y producidas por los pensamientos y las conductas. Por fin, ella apunta, no a autonomizar lo político, sino a comprender cómo, toda transformación en las formas de organización y de ejercicio del poder, supone un equilibrio de tensiones específicas entre los grupos sociales al mismo tiempo que modela unos lazos de interdependencia particulares, una estructura de la personalidad original. Para pensar la historia cultural rechazando el retorno a la filosofía del individuo y a la primacía de

lo político sin por ello reproducir los antiguos determinismos, la obra de Norbert Elias suministra un apoyo precioso. Es por ello que, esta obra, insufla este libro, más allá del ensayo que le está consagrado.

El trabajo de Elias permite, en particular, articular las dos significaciones que siempre se entrecruzan en nuestro uso del término cultura. La primera designa las obras y los gestos que, en una sociedad dada, atañen al juicio estético o intelectual. La segunda certifica las prácticas cotidianas, "sin calidad", que tejen la trama de las relaciones cotidianas y que expresan la manera en la que una comunidad singular, en un tiempo y un espacio, vive y reflexiona su relación con el mundo y la historia. Reflexionar sobre la cultura, históricamente o no, es elucidar necesariamente las relaciones recíprocas mantenidas entre estas dos definiciones.

Las obras, en efecto, no tienen un sentido estable, universal, fijo. Están investidas de significaciones plurales y móviles, construidas en el reencuentro entre una proposición y una recepción, entre las formas y los motivos que les dan su estructura y las competencias y expectativas de los públicos que se adueñan de ellas. Cierto, los creadores, o la autoridades, o los "clérigos", aspiran siempre a fijar el sentido y articular la interpretación correcta que deberá constreñir la lectura (o la mirada). Pero siempre, también, la recepción inventa, desplaza, distorsiona. Producidas en una esfera específica, el campo artístico e intelectual, que tiene sus reglas, sus convenciones, sus jerarquías, las obras se escapan y toman densidad peregrinando, a veces en períodos de larga duración, a través del mundo social. Descifradas a partir de los esquemas mentales y afectivos que constituyen la "cultura" propia (en el sentido antropológico) de las comunidades que las reciben, las obras se toman, en reciprocidad, una fuente preciosa para reflexionar sobre lo esencial: a saber la construcción del lazo social, la conciencia de la subjetividad, la relación con lo sagrado.

Inversamente, toda creación inscribe en sus formas y sus temas una relación con las estructuras fundamentales que, en un momento y en un lugar dados, organizan y singularizan la distribución del poder, la organización de la sociedad o la economía de la personalidad. Pensado (y pensándose) como un demiurgo, el artista o el pensador inventa sin embargo bajo coacción (obligación social). Coacción en relación a las reglas (del patronazgo, del mecenazgo, del mercado) que definen su condición. Coacción más fundamental aun en relación a las determinaciones ignoradas que habitan la obra y que hacen que ella sea concebible, comunicable, comprehensible. Lo que toda historia de

la cultura debe pues pensar es, indisociablemente, la *diferencia* por la cual todas las sociedades tienen, en figuras variables, separado de lo cotidiano, un dominio particular de la actividad humana, y las *dependencias* que inscriben, de múltiples maneras, la invención estética e intelectual en sus condiciones de posibilidad.

Es por ello que muchos textos de este libro caminan en compañía de los grandes clásicos de la literatura española, de la *Celestina* al *Lazarillo*, del *Quijote* al *Buscón*. Nuestro propósito, con seguridad, no es proponer una interpretación nueva; apunta solamente a reconocer en estas grandes obras la puesta en representación, extraordinariamente aguda, de prácticas y representaciones que estructuran el mundo social donde ellas se inscriben. No se trata pues de atribuir a estos textos el estatuto de documentos, supuestos reflejos adecuados de las realidades de su tiempo, sino de comprender cómo su potencia y su inteligibilidad mismas dependen de la manera en que ellos manejan, transforman, desplazan en la ficción las costumbres, enfrentamientos e inquietudes de la sociedad donde surgieron. En una obra que, por lo esencial, está consagrada a los procedimientos que regulan la producción de la significación, no podía dejar de estar presente la literatura que, en primer lugar, se paró a pensar las relaciones existentes entre la eficacidad del texto, la circulación del libro y las modalidades de la lectura.

ROGER CHARTIER
Verano 1991

Trad. JOSÉ MARÍA PÉREZ DE PERCEVAL

I

DEBATES E INTERPRETACIONES

1

Historia intelectual e historia de las mentalidades. Trayectorias y preguntas*

Plantear los problemas de la historia intelectual no es, sin lugar a dudas, una cosa fácil por varias razones. La primera se debe al vocabulario en sí. En ningún otro campo de la historia existe una especifidad nacional tal con respecto a las designaciones utilizadas y una dificultad tal para aclimatarlas, es decir, traducirlas simplemente a otra lengua y dentro de un contexto intelectual. [1] La historiografía norteamericana conoce dos categorías cuyas relaciones no están muy bien especificadas y que son siempre problemáticas: una es la *intellectual history*, que apareció con la "*new history*" de principios de siglo, constituida como designación de un campo particular de investigación con Perry Miller, y otra la *history of ideas*, construida por A. Lovejoy para definir una disciplina con su propio objeto, su programa, sus procedimientos de investigación y su lugar institucional (en particular gracias al *Journal of the History of Ideas* fundado en 1940 por Lovejoy). Sin embargo, en los distintos países europeos, ninguna de esas dos designaciones se introdujo con éxito: en Alemania sigue prevaleciendo la *Geistesgeschichte*, en Italia la *Storia intellettuale* no aparece ni siquiera en Cantimori. En Francia, la *histoire des idées* no existe apenas ni como noción ni como disciplina (y de hecho son los historiadores de la literatura, tales como Jean Ehrard, quienes han reivindicado el término, aunque con cautela y dudas). La *historia intelectual* parece haber llegado demasiado tarde para sustituir las designaciones tradicionales (*historia de la filosofía, historia literaria, historia del*

* Este texto, que sirvió de fundamento a mi intervención, fue publicado en una versión inglesa en *Modern European Intellectual History. Reappraisals and New Perspectives*, comp. por D. La Capra y S.L.Kaplan, Cornell University Press, 1982, págs. 13-46.

arte, etc.) y quedado sin impacto frente a un nuevo vocabulario creado en lo esencial por los historiadores de los *Annales: historia de las mentalidades, psicología histórica, historia social de las ideas, historia sociocultural*, etc. Por cierto que la reciprocidad de esa cerrazón es también verdadera ya que la *histoire des mentalités* sufre problemas de exportación al no contar con una buena base en otra lengua que no sea el francés y por dar lugar a varias confusiones, lo que conduce a no traducir la expresión y a reconocer por tanto la especifidad irreductible de una manera nacional de pensar ciertas cuestiones.

A las certezas lexicales de las otras historias (económica, social, política) la historia intelectual opone una doble incertidumbre del vocabulario que la designa: cada historiografía nacional posee su propia conceptualización, y en cada una de ellas diferentes nociones, apenas diferenciables unas de otras, entran en competencia.

Pero, detrás de las palabras que difieren, ¿las cosas se parecen? O bien, ¿el objeto que designan de manera tan diversa es único y homogéneo? Nada parece menos seguro. A modo de ejemplo, dos tentativas taxonómicas: para Jean Ehrard, la *historia de las ideas* recubre tres historias: "La historia individualista de los grandes sistemas del mundo, la historia de esa realidad colectiva y difusa que es la opinión y la historia estructural de las formas de pensamiento y de sensibilidad"; [2] para Robert Darnton, la historia intelectual (*intellectual history*) comprende:

> "La historia de las ideas (el estudio del pensamiento sistemático por lo general en tentativas filosóficas), la historia intelectual propiamente dicha (el estudio del pensamiento informal, climas de opinión y movimientos de alfabetismo), la historia social de las ideas (el estudio de ideologías y la difusión de ideas) y la historia cultural (el estudio de la cultura en el sentido antropológico, incluyendo concepciones del mundo y mentalidades colectivas)". [3]

En un vocabulario diferente, estas definiciones, en el fondo, quieren decir una misma cosa: que el campo de la historia llamada intelectual abarca el conjunto de las formas de pensamiento y que su objeto no tiene más precisión *a priori* que el de la historia social o económica.

Más allá de las designaciones y las definiciones, lo más importante es la manera o maneras en que, en un momento dado, los historiadores descubren ese territorio inmenso e impreciso tratando las uni-

dades de observación así constituidas. Tomadas en el centro de oposiciones intelectuales y al mismo tiempo institucionales, esas maneras diversas determinan cada una su objetivo, su utillaje conceptual, su metodología. Sin embargo, cada una comporta, en forma explícita o no, una representación de la totalidad del campo histórico, del lugar que pretende ocupar en él y del sitio dejado o negado a las demás. La incertidumbre y la división del vocabulario de designación nos llevan, sin ninguna duda, a esas luchas interdisciplinarias cuyas configuraciones son propias a cada campo de fuerzas intelectual y cuyo envite es una posición de hegemonía que es, en principio, la supremacía hegemónica de un léxico.

Así pues, fueron algunas oposiciones las que modelaron y dividieron originalmente la historia intelectual francesa que quisimos exponer aquí, conscientes de una doble limitación: por un lado, faltos de información sobre estos temas, no podemos restituir plenamente las posturas institucionales o políticas subyacentes a los enfrentamientos de método; por otro, debido a nuestra postura personal, privilegiaremos algunos debates, en particular aquellos que giran alrededor de los *Annales*, desde 1930 hasta hoy, desequilibrando tal vez el encuadre del conjunto.

1. Los primeros annales y la historia intelectual

En el siglo XX, la trayectoria de la historia intelectual en Francia (en el doble sentido de sus cambios temáticos o metodológicos y del desplazamiento de sus posiciones en el campo disciplinario de la historia) estuvo guiada por un discurso exterior: el de los historiadores que, entre las dos guerras mundiales, formularon una manera distinta de escribir la historia. Debemos partir desde ese punto tratando de comprender cómo la historia de los *Annales* —Lucien Febvre y Marc Bloch— pensó cómo debía plantearse la historia intelectual. Este hecho es importante, no por una celebración retrospectiva sino porque este enfoque de la historia de las ideas cobró importancia entre los historiadores, en la medida en que la comunidad historiadora designada, sin duda en forma abusiva como la "escuela" de los Annales, adquiría supremacía, primero intelectualmente en la década de 1930, y luego institucionalmente a partir de 1945. [4]

Para Febvre, bosquejar la historia intelectual es primero reaccionar ante la que se escribe en su época. Desde este punto de vista, la continuidad es grande entre los primeros informes publicados en la

Revue de Synthèse Historique, de Henri Berr, antes de 1914 y el que entrega a los *Annales* durante y después de la Segunda Guerra Mundial. Véanse, por ejemplo, las dos largas reseñas que consagra en la revista de Berr, en 1907, al libro de L. Delaruelle sobre Budé y, en 1909, al de E. Droz sobre Proudhon. Allí se encuentran formulados dos interrogantes que serán los fundamentos de sus grandes libros: *Luther* en 1929 y *Rabelais* en 1942. En primer lugar, ¿podemos reducir a las categorías tradicionales que utiliza la historia de las ideas (Renacimiento, Humanismo, Reforma, etcétera) los pensamientos a veces contradictorios, a menudo artificiosos y en todo caso siempre inestables de un hombre o de un medio? Las designaciones retrospectivas y encasilladoras contienen contrasentidos y traicionan lo vivido psicológica e intelectualmente en el pasado:

> "Así, por ejemplo, al designar con el nombre de reforma a ese principio de siglo (el siglo XVI) el esfuerzo de renovación religiosa, de renacimiento cristiano de un Lefebvre y de sus discípulos, ¿no estamos falseando, al interpretarlo, la realidad psicológica de entonces?" [5]

Al librarse de las etiquetas que, al pretender identificar los pensamientos del pasado, de hecho los travestizan, la tarea de los "historiadores del movimiento intelectual" (como escribe Febvre) es ante todo la de encontrar la originalidad, irreductible a toda definición *a priori*, de cada sistema de pensamiento, en su complejidad y sus dislocaciones.

El esfuerzo para pensar la relación de las ideas (o de las ideologías) y de la realidad social a través de otras categorías que no sean aquellas de la influencia o del determinismo representa la segunda preocupación de Febvre ya antes de 1914. Testimonio de ello es este texto de 1909 que trata sobre el proudhonismo:

> "No existen, en sentido propio, teorías "creadoras" (porque desde que una idea, por fragmentaria que sea, ha sido realizada en el campo de los hechos aun de forma imperfecta) ya no es la idea lo que cuenta a partir de entonces sino la institución situada en su lugar, en su tiempo, incorporándose a la red complicada y movediza de los hechos sociales, produciendo y soportando, una y otra vez, mil acciones diversas y mil reacciones". [6]

Aun si los procedimientos de "encarnación" de las ideas son más complejos de lo que Febvre nos deja suponer aquí, éste afirma claramente su voluntad de romper con toda una tradición de historia intelectual (figura invertida de un marxismo simplificado) que deducía de algunos pensamientos voluntaristas el conjunto de los procedimientos de la transformación social. Para él, lo social no podría disolverse de ninguna manera en las ideologías que intentan modelarlo. Al establecer así, en esos textos de juventud, una doble separación, por un lado entre las formas de pensamiento del pasado y las nociones, la mayoría de las veces pobres, en las cuales los historiadores pretendían catalogarlas y, por el otro, entre esos pensamientos del pasado y el terreno social donde se inscriben, Lucien Febvre indicaba la vía a seguir para un análisis histórico que tomaba como modelo las descripciones de los acontecimientos mentales tal como los construían entonces los sociólogos de la escuela de Durkheim o los etnólogos que seguían los pasos de Lévy-Bruhl.

Cuarenta años más tarde, el tono se tornó más crítico y más mordaz contra una historia de las ideas que Febvre percibe fija en sus abstracciones. En 1938, maltrata de esta manera a los historiadores de la filosofía:

> "De todos los trabajadores que retienen, especificado o no por algún epíteto, el calificativo genérico de historiadores, no hay nada que los justifique ante nuestros ojos, salvo aquellos que, al dedicarse a repensar por sí mismos los sistemas a veces con varios siglos de antigüedad, sin la menor preocupación por marcar la relación con las otras manifestaciones de la época que los vio nacer, se encuentran haciendo lo contrario de aquello que reclama un método de historiadores. Y quienes, ante estas formaciones de conceptos surgidos de inteligencias desencarnadas, viviendo luego su propia vida fuera del tiempo y del espacio, anudan extrañas cadenas a los anillos a la vez irreales y cerrados...". [7]

Contra la historia intelectual del tiempo, la crítica se duplica: porque aísla las ideas o los sistemas de pensamiento de las condiciones que han autorizado su producción, y porque las separa radicalmente de las formas de la vida social, esta historia deshumanizada instituye un universo de abstracciones donde el pensamiento parece no tener límite al no tener dependencia. Al hablar —con admiración— del libro de Etiènne Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*,

Febvre vuelve en 1948 a esa idea primordial para él:

> "No se trata de subestimar el rol de las ideas en la historia. Y mucho menos de subordinarlo a la acción de los intereses prácticos. Se trata de mostrar que una catedral gótica, el mercado de Ypres... es una de esas grandes catedrales de ideas como aquellas que Etiènne Gilson nos describe en su libro: son las hijas de una misma época. Hermanas criadas en un mismo hogar". [8]

Sin explicitarlo ni teorizarlo, Febvre sugiere aquí una lectura que postula, para una época dada, la existencia de "estructuras de pensamiento" (este término no es de Febvre), gobernadas por las evoluciones socio-económicas que organizan tanto las construcciones intelectuales como las producciones artísticas, tanto las prácticas colectivas como las ideas filosóficas.

Arquitectura y escolástica: el texto mismo del comentario de Febvre nos invita a compararlo con un libro contemporáneo de Erwin Panofsky: *Gothic Architecture and Scolasticism* (objeto de una serie de conferencias en 1948 y publicado en 1951). [9] En efecto, ambos, en forma paralela y sin ninguna influencia recíproca, intentan al mismo tiempo darse los medios intelectuales que permitan pensar ese "espíritu de la época", ese "Zeitgeist" que, por ejemplo, basa toda la gestión de Burckhardt, pero que tanto para Panofsky como para Febvre es, mucho más que lo que explica, aquello que se debe explicar. Y así, cada uno a su manera toma distancias respecto de las nociones que hasta entonces subentendían de modo implícito todos los trabajos de historia intelectual, a saber:

1. el postulado de una relación consciente y transparente entre las intenciones de los productores intelectuales y sus productos;

2. la asignación de la creación intelectual (o estética) a la exclusiva inventiva individual, partiendo de su libertad: idea que sirve de base para el motivo en sí, tan caro a cierta historia de las ideas, del precursor;

3. la explicación de las concordancias descubiertas entre las distintas producciones intelectuales (o artísticas) de una época, ya sea por el juego de las imitaciones y las influencias (otras palabras claves de la historia intelectual), o porque nos envía a un "espíritu de la época", conjunto compuesto por rasgos filosóficos, psicológicos y estéticos. Pensar de otra manera estas relaciones diferentes (entre la obra y su creador, entre la obra y su época, entre las distintas obras de una

misma época) exigía crear nuevos conceptos: en Panofsky, los de las costumbres mentales (o habitus) y de la fuerza forjadora de costumbres (habit-forming force); en Febvre, el del utillaje mental. En ambos casos, gracias a esas nuevas nociones, se marcaba una distancia con respecto a los procedimientos habituales de la historia intelectual y a partir de este hecho el objeto en sí se encontraba desplazado.

En su *Rabelais*, publicado en 1942, Febvre no define la utillaje mental sino que lo caracteriza de la siguiente manera:

> "A cada civilización corresponde su utillaje mental; más aun, a cada época de una misma civilización, a cada progreso, ya sea de técnicas, de ciencias que la caracterice: una maquinaria renovada, un poco más desarrollada para ciertos empleos, un poco menos para otros. Un utillaje mental que esa civilización, esa época, no está segura de poder transmitir, en forma íntegra, a las civilizaciones, a las épocas que le irán sucediendo. Este conjunto de herramientas conocerá mutilaciones, retrocesos, deformaciones importantes. O, por el contrario, avances, enriquecimientos, nuevas complicaciones. Este instrumento vale para la civilización que supo forjar; vale para la época que lo utiliza; no vale para la eternidad, ni para la humanidad: ni siquiera para el restringido curso de una evolución interna de civilización". [10]

Esto significaba tres cosas: en primer lugar, después de *La Mentalité Primitive* (1922) de Lévy-Bruhl, que las categorías del pensamiento no son universales y por lo tanto, tampoco reducibles a las puestas en marcha por los hombres del siglo XX; en segundo lugar, que las formas de pensar dependen, ante todo, de instrumentos materiales (las técnicas) o conceptuales (las ciencias) que los hacen posibles; por último, contra un evolucionismo ingenuo, sin progreso continuo y necesario (definido como un paso de lo simple a lo complejo) en la sucesión de las diferentes herramientas mentales. Para comprender aquello que para Febvre designa la noción en sí de utillaje mental, se pueden invocar dos textos: por un lado, el primer tomo de *La Enciclopedia Francesa* publicado en 1937 bajo el título de: *El utillaje mental. Pensamiento, Lengua, Matemática*; y por otro, el segundo libro de la segunda parte de *Rabelais*. Aquello que en estas páginas define la maquinaria mental es el estado de la lengua, en su léxico y sintaxis, las herramientas y el lenguaje científico disponibles, y también "el apoyo sensible del pensamiento" que es el sistema de las percepcio-

nes, de los cuales la economía variable gobierna la estructura de la afectividad: "Tan cercanos a nosotros en apariencia, los contemporáneos de Rabelais están muy lejos en realidad por todas sus dependencias intelectuales. Y su *estructura* tampoco era la nuestra" [11] (la cursiva es nuestra). En una época dada, el cruce de estos diferentes soportes (lingüísticos, conceptuales, afectivos) gobierna las "formas de pensar y de sentir" que troquelan las configuraciones intelectuales específicas (por ejemplo, sobre los límites entre lo posible y lo imposible o sobre las fronteras entre lo natural y lo sobrenatural). La primera tarea del historiador, como la del etnólogo, es la de encontrar esas representaciones del pasado, en su especifidad irreductible, sin recubrirlas con categorías anacrónicas ni medirlas con el utillaje mental del siglo XX, implícitamente expuesto como el resultado necesario de un progreso continuo. Aquí también Febvre está de acuerdo con Lévy-Bruhl para prevenir en contra de una lectura defectuosa de los pensamientos del pasado. Como prueba de ello, la similitud entre la introducción de *La Mentalité Primitive*:

> "En vez de ponernos imaginariamente en el lugar de los primitivos que estudiamos, y de hacerlos pensar como lo haríamos nosotros si estuviéramos en su lugar, cosa que sólo puede llevarnos a hipótesis casi siempre falsas, esforcémonos por evitar nuestras propias costumbres mentales e intentemos descubrir las costumbres de los seres primitivos a través del análisis de sus representaciones colectivas y de las relaciones entre esas representaciones", [12]

y las primeras páginas de un libro publicado por Febvre en 1944: *Amour Sacré, Amour Profane. Autour de l'Heptaméron:*

> "A esos ancestros, prestar cándidamente conocimientos reales (y por lo tanto materiales de ideas) que todos poseemos, pero que sin embargo los más sabios de ellos no podían procurarse; imitar a los buenos misioneros que retornaron maravillados de las 'islas', dado que todos los salvajes que allí encontraron creían en Dios; un pasito más, y serían verdaderos cristianos; dotar nosotros también a los contemporáneos del papa León de una generosidad sin fondo, de concepciones del universo y de la vida que nuestra ciencia nos ha forjado y que son tales que ninguno de sus elementos habitaba el espíritu del hombre del Renacimiento; con-

tamos lamentablemente a los historiadores que retroceden ante tal deformación del pasado, tal mutilación de la persona humana en su evolución. Y esto, sin duda, por no haberse planteado la pregunta que nosotros más nos planteamos, la pregunta de la inteligibilidad.

De hecho, un hombre del siglo XVI debe ser inteligible no en relación con nosotros sino en relación con sus contemporáneos". [13]

La noción de utillaje mental tal como la maneja Febvre presenta varias diferencias con respecto a los conceptos que E. Panofsky puso en marcha en la misma época. En primer lugar, la palabra utillaje en sí (de allí surge la expresión "útiles mentales" que a veces emplea Febvre), que sugiere la existencia casi objetiva de una panoplia de instrumentos intelectuales (palabras, símbolos, conceptos, etcétera) a disposición del pensamiento, contrasta con la manera en que E. Panofsky define el hábito o costumbre mental, conjunto de esquemas inconscientes, de principios interiorizados que otorgan unidad a las maneras de pensar de una época, sea cual fuere el objeto pensado. En los siglos XII y XIII, por ejemplo, los principios de clarificación y de conciliación de los contrarios constituyen un *modus operandi* escolástico cuyo campo de aplicación no se limita a la construcción teológica. De esta primera diferencia surge una segunda. Febvre ve el utillaje intelectual que pueden manejar los hombres de una época como un conjunto dado de "materiales de ideas" (para retomar su expresión). Lo que diferencia las mentalidades de los grupos sociales es, ante todo, la utilización más o menos extensa que realizan de las "herramientas" disponibles; los más sabios utilizarán la casi totalidad de las palabras o conceptos existentes, los más desprovistos sólo utilizarán una ínfima parte del utillaje mental de su época, quedando limitados así, con respecto a sus propios contemporáneos, sobre lo que les es posible pensar. Panofsky hace hincapié sobre otro aspecto (paradójicamente más social), donde las costumbres mentales reenvían a su condición de inculcación, conformándose como "fuerzas formadoras de costumbres" (*habit-forming forces)*, por ejemplo la institución escolar en sus distintas modalidades, propias a cada grupo. Así resultan comprensibles, en la unidad de su producción, las homologías de estructura que existen entre diferentes "productos" intelectuales de un medio dado, y también es posible organizar las distintas diferencias entre los grupos como divergencias en los sistemas de percepción y de apreciación, reexpidiendo ellos mismos a desajustes en los modos de formación.

Marc Bloch se acerca a este concepto cuando, en el capítulo de *La Société Féodale* llamado "Maneras de sentir y de pensar", jerarquiza niveles de lengua y universos culturales en función de las condiciones de formación intelectual. [14] Sin embargo, aquí también falta, como en Febvre, el análisis (central en Panofsky) de los mecanismos por los cuales unas categorías fundamentales de pensamiento se convierten, dentro de un grupo concreto de agentes sociales, en esquemas interiorizados inconscientemente, estructurando todos los pensamientos o acciones particulares. A pesar de esta limitación de naturaleza teórica, es obvio que la posición de los historiadores de la primera generación de los *Annales* tuvo un gran peso en la evolución de la historia intelectual francesa. De hecho, se desplazó al cuestionario mismo: lo que importa es comprender no las audacias del pensamiento sino más bien los límites de lo pensable. A una historia intelectual de inteligencias desbocadas e ideas sin soporte, se opone una historia de las representaciones colectivas, de los utillajes y categorías intelectuales disponibles y compartidos en una época concreta. Para Lucien Febvre, dicho proyecto funda la base de la primacía acordada al estudio biográfico. Lutero en 1928, Rabelais y Des Periers en 1942, Marguerite de Navarre en 1944: son "*case studies*" que nos muestran cómo se organizan, para los hombres del siglo XVI, la percepción y la representación del mundo, cómo se definen los límites de aquello que entonces es posible pensar, cómo se construyen unas relaciones propias a una época entre religión, ciencia y moral. Así, el individuo es devuelto a su época pues, sea quien fuere, no puede sustraerse a las determinaciones que gobiernan las formas de pensar y de actuar de sus contemporáneos. La biografía intelectual al estilo de Febvre es, en realidad, la historia de la sociedad la que coloca a sus héroes como testigos y como productos de los condicionamientos colectivos que limitan la libre invención individual. Así se abría el camino (una vez abandonado el gusto particular de Febvre por la biografía) a una historia de los sistemas de creencias, de valores y representaciones propios a una época o un grupo, designado en la historiografía francesa por la expresión, tanto más englobadora en cuanto que su contenido permanece volátil, "historia de las mentalidades". Examinémosla, pues.

2. Historia de las mentalidades/Historia de las ideas

A partir de la década de 1960, se impone la noción de mentalidad en la historiografía francesa para calificar una historia cuyo objeto no son las ideas ni los fundamentos socioeconómicos de las sociedades. Más ejercitada que teorizada, esta historia de las mentalidades "a la francesa" se basa sobre un cierto número de concepciones más o menos comunes a los que la practican. [15] En primer lugar, la definición de la palabra: "la mentalidad de un individuo, aunque se trate de un gran hombre, es justamente aquello que tiene en común con otros hombres de su época", o también, "el nivel de la historia de las mentalidades es el de lo cotidiano y de lo automático, es lo que escapa a los sujetos individuales de la historia al ser revelador del contenido impersonal de su pensamiento" (ambas definiciones pertenecen a J. Le Goff). Así, se constituye en objeto histórico fundamental un objeto que es diametralmente opuesto al de la historia intelectual clásica: frente a la idea, construcción consciente de un espíritu individualizado, se opone, la mentalidad siempre colectiva que regula, sin explicitarse, las representaciones y los juicios de los sujetos en sociedad. Se plantea entonces de una forma nueva la relación entre la conciencia y el pensamiento, cercana a la de los sociólogos de tradición durkheimiana, que pone el acento sobre los esquemas o los contenidos del pensamiento que, aunque se enuncien en el modo individual, son en realidad los condicionamientos no conocidos e interiorizados que hacen que un grupo o una sociedad comparta, sin necesidad de que sea explícito, un sistema de representaciones y un sistema de valores.

Otro punto de acuerdo: una concepción muy amplia del campo cubierto por la noción de mentalidad que engloba, tal como lo escribe R. Mandrou: "tanto aquello que se concibe como lo que se siente, tanto el campo intelectual como el afectivo". De aquí surge la atención que se presta a las categorías psicológicas, y la que se presta a las categorías intelectuales, constituyendo una separación suplementaria entre una historia de las mentalidades así identificada con la psicología histórica y la historia intelectual sin su definición tradicional. Muy presente en Febvre, atento lector de C. Blondel (*Introduction à la Psychologie Historique*, 1929), y de H. Wallon (*Principes de Psychologie Appliquée*, 1930) [16] y en sus sucesores (¿el libro de R. Mandrou: *Introduction à la France Moderne*, 1500-1640, publicado en 1961, no tiene como subtítulo: *Essai de Psychologie Historique?*), esta identificación fundamenta la obra misma de I. Meyerson cuya im-

portancia fue trascendental para la transformación del campo de los estudios sobre Grecia. [17] Más allá del proyecto mismo de reconstitución de los sentimientos y sensibilidades propias a los hombres de una época (que a grandes rasgos es el proyecto de Febvre), se colocan las categorías psicológicas esenciales, las que actúan en la construcción del tiempo y del espacio, en la producción de lo imaginario, en la percepción colectiva de las actividades humanas, situadas como centro de observación y captadas en aquello que tienen de diferente según las épocas históricas. Por ejemplo, la noción de persona tal como la aborda J. P. Vernant luego de Meyerson:

> "No existe, no puede tampoco existir, una persona modelo, exterior al curso de la historia humana, con sus vicisitudes personales, sus variaciones según el lugar que se ocupa, sus transformaciones según el tiempo en que se vive. Nuestra investigación no debe establecer si la persona en Grecia es o no es sino determinar qué es la persona en la Grecia antigua, en qué difiere, en su multiplicidad de rasgos, de la persona actual". [18]

A partir de una postura intelectual parecida, A. Dupront propuso en el Congreso Internacional de Ciencias Históricas (Estocolmo, 1960), constituir la historia de la psicología colectiva como disciplina particular en el campo de las ciencias humanas, otorgándole una extensión máxima al recubrir "la historia de los valores, las mentalidades, las formas, lo simbólico, los mitos". [19] A través de dicha definición de la psicología colectiva, se sugería una reformulación total de la historia de las ideas. En efecto, uno de los mayores objetos de la historia de la psicología colectiva es el constituido por las ideas-fuerzas y los conceptos esenciales que habitan en lo "mental colectivo" (el término pertenece a A. Dupront) de los hombres de una época determinada. Las ideas, captadas a través de la circulación de las palabras que las designan, situadas en sus raíces sociales, estudiadas tanto en su carga afectiva y emocional como en su contenido intelectual, se convierten, al igual que los mitos o las combinaciones de valores, en una de esas "fuerzas colectivas por las cuales los hombres viven su época" y, por lo tanto, uno de los componentes de la "psique colectiva" de una civilización. Allí desemboca la tradición de los *Annales*, tanto en la caracterización fundamentalmente psicológica de la mentalidad colectiva como en la redefinición de aquello que debe ser la historia de las ideas reconvertida en una exploración de conjunto de lo

mental colectivo.

Por último, queda claro que la historia de las mentalidades, considerada como una parte de la historia sociocultural, y teniendo por objeto lo colectivo, lo automático, lo repetitivo, puede y debe reducirse en números: "La historia de la psicología colectiva necesita la serialización, si no exhaustiva, por lo menos, lo más grande posible". [20] Vemos así lo que le debe a la historia económica y social que en el horizonte de la gran crisis de la década de 1930 y de la posguerra, constituyó el sector "pesado" (por el número de averiguaciones y el éxito de alguna tentativa) de la investigación histórica en Francia. Cuando en la década de 1960 emerge la historia cultural como el campo más frecuentado e innovador de la historia, lo hace retomando las problemáticas y las metodologías que aseguraron el éxito de la historia socioeconómica. El proyecto es simple, y P. Chaunu lo enunció *a posteriori* con gran claridad:

> "El problema consiste en ingresar verdaderamente al tercer nivel —a saber, lo afectivo y lo mental (R.C.)— al beneficio de las técnicas de una estadística regresiva, al beneficio del análisis matemático de las series y de la doble interrogación del documento, en primer lugar en sí mismo, luego en relación con su posición en el seno de la serie homogénea donde está formulada e integrada la información básica. Se trata de una adaptación lo más completa posible de los métodos perfeccionados desde varios años atrás por los historiadores de la economía y luego por la escuela cuantitativa de lo social". [21]

De esta primacía acordada a la serie, y por lo tanto a la colección y al tratamiento de datos homogéneos, repetidos y comparables a intervalos regulares, se derivan varias repercusiones, y en primer lugar, el privilegio dado a conjuntos documentales masivos, muy representativos socialmente autorizando para largos períodos de tiempo el desglose de datos múltiples. De ello se infiere la relectura y el reempleo de fuentes utilizadas clásicamente en la historia social (por ejemplo, los archivos notariales), y también la invención de fuentes nuevas adecuadas para restituir las formas de pensar o de sentir. Más allá de la similitud metodológica, esta "historia serial del tercer nivel" (para retomar la expresión, que discutiremos más adelante de P. Chaunu) comparte con la historia económica y social una doble problemática. La primera es referente a los períodos temporales: ¿cómo articular, de

hecho, el tiempo largo de las mentalidades que, en el nivel de los datos cuantificables, son poco móviles y poco plásticas con el tiempo corto de bruscos abandonos o de transferencias colectivas de creencia y de sensibilidad? La pregunta (planteada, por ejemplo, a propósito de la descristianización de Francia entre los años 1760 y 1800) reproduce el interrogante principal de *La Méditerranée*: ¿cómo pensar la jerarquización, articulación y complejidad de los diferentes espacios temporales, de la duración (tiempo corto, coyuntura y larga duración) de los fenómenos históricos? [22]

La segunda herencia problemática de la historia cultural reside en la forma de concebir las relaciones entre los grupos sociales y los niveles culturales. Fieles a la obra de E. Labrousse y de la "escuela" francesa de historia social, las divisiones llevadas a cabo para clasificar los hechos relativos a la mentalidad son siempre aquellas que resultan de un análisis social que jerarquiza los niveles de fortuna, distingue los tipos de ingresos, clasifica las profesiones. Es a partir de esta red social y profesional, dada de antemano, que puede hacerse la reconstitución de los distintos sistemas de pensamiento y de comportamientos culturales. Por tanto se obliga a una adecuación necesaria entre las divisiones intelectuales o culturales y las fronteras sociales, sea la que separa al pueblo de los ciudadanos importantes, los dominados y los dominadores o las que fragmentan la escala social. Esta primacía casi tiránica de lo social, que define de antemano las diferencias culturales que luego sólo se trata de caracterizar, es el rasgo más neto de esa dependencia de la historia cultural con respecto a la historia social que marca la historiografía francesa de posguerra (podemos señalar que esta dependencia no existe en Febvre o en Bloch, más sensibles ya sea a las categorías compartidas por todos los hombres de una misma época o a los usos diferenciales del equipamiento intelectual disponible).

Sobre estos fundamentos metodológicos, afirmados o inconscientes, se desarrolló la historia de las mentalidades en la historiografía francesa desde hace quince años. Esta respondía, mucho mejor que la historia intelectual, a las nuevas tomas de conciencia de los historiadores franceses. Entre estas últimas, hay tres que importan ante todo, y en primer lugar, la conciencia de un nuevo equilibrio entre la historia y las ciencias sociales. Discutida en su primacía intelectual e institucional, la historia francesa reaccionó anexionándose el terreno y los interrogantes de las disciplinas vecinas (antropología, sociología) que ponían en duda su dominio. La atención se desplazó entonces ha-

cia nuevos objetos (los comportamientos y gestos colectivos con respecto a la vida y la muerte, las creencias y los rituales, los modelos educativos, etcétera), hasta entonces propios a la búsqueda etnológica y hacia nuevas interrogaciones, ajenas a la historia social, preocupada más que nada por jerarquizar los grupos constitutivos de una sociedad. También se tomó conciencia de que las diferencias sociales no pueden ser pensadas sólo en términos de fortuna o de dignidad sino que son producidas o traducidas por distancias culturales. La desigual repartición de las capacidades culturales (por ejemplo, leer y escribir), bienes culturales (por ejemplo, el libro), prácticas culturales (actitudes ante la vida y ante la muerte) se convirtió en el objeto central de múltiples investigaciones, llevadas a cabo según procedimientos cuantitativos y con el objetivo de dar un contenido distinto a la jerarquización social. En fin, otra toma de conciencia colectiva reconoció que no bastaban para abordar estos campos nuevos, las metodologías clásicas. Se recurrió al análisis serial donde fórmulas testamentarias, motivos iconográficos y contenidos impresos han reemplazado los precios del trigo; se acentuó el trabajo sobre el o los lenguajes, desde la lexicometría a la semántica histórica, desde la descripción de los campos semánticos al análisis de enunciados. [23] Y como todo ello transponía las gestiones y problemas propios de la historia socioeconómica significando un desplazamiento de los interrogantes históricos, la historia de las mentalidades (parte o totalidad de la historia sociocultural) pudo ocupar la parte delantera de la escena intelectual y parecer (tal como lo sugería implícitamente A. Dupront) que reformulaba (y por lo tanto descalificaba) la manera anterior de trabajar en la historia de las ideas.

Sin embargo, esta reformulación también fue llevada al interior del campo de la historia intelectual y allí alcanzó posturas contradictorias con aquellas de los historiadores de las mentalidades. La obra capital en esta dirección, por otra parte bien recibida por los *Annales*, es la de L. Goldmann. [24] Al principio, se plantea una misma distancia con respecto a las modalidades tradicionales, biográfica y positivista, de la historia de las ideas. Al igual que en Febvre y en la historia de las mentalidades, se trata ante todo de pensar en la articulación entre los pensamientos y lo social. Extraído de Lukacs, el concepto de "visión del mundo" es el instrumento que autoriza dicha posición. Definido como "el conjunto de aspiraciones, de sentimientos y de ideas que reúne a los miembros de un mismo grupo (lo más frecuente, de una clase social) y los opone a los otros grupos", [25] permite una tri-

ple operación: asignar una significación y una posición social definidas a los textos literarios y filosóficos, comprender los parentescos que existen entre obras de forma y naturaleza opuestas, discriminar en el interior de una obra individual los textos "esenciales" (el adjetivo pertenece a Goldmann), constituidos como un todo coherente, con el cual debe relacionarse cada obra singular. En Goldmann, el concepto de visión del mundo tiene a su cargo las funciones que pertenecen al utillaje mental de Febvre y al *habitus* de Panofsky (y Bourdieu). El *Dieu Caché* (Dios Oculto) daba una aplicación discutible, pero ejemplar, de estas proposiciones, al construir los *Pensées* de Pascal y nueve tragedias de Racine, desde *Andrómaca* hasta *Atalía*, como el corpus que expresa con la mayor coherencia posible "una visión trágica del mundo", identificada con el jansenismo, y relacionando esta conciencia colectiva a un grupo particular, el de los oficiales de toga desposeídos de su poder, y por lo tanto, de su poder social, como consecuencia de la construcción del Estado absolutista.

Sea cual fuere la validez histórica de un análisis, así planteado aportaba una idea esencial, opuesta a uno de los postulados de la historia de las mentalidades, a saber que son los "grandes" escritores y filósofos quienes expresan o reflejan con mayor coherencia, a través de sus obras esenciales, la conciencia posible del grupo social del que forman parte; son ellos los que alcanzan "la mayor conciencia posible del grupo social que representan". Como consecuencia de esto, la prioridad acordada a los textos mayores (definidos, en forma nueva, por su adecuación a una visión del mundo) y su corolario: la desconfianza y el rechazo de los enfoques cuantitativos en el campo de la historia cultural. Mucho antes de los desafíos actuales, apoyados en una concepción antropológica de la cultura, es en la tradición de la historia intelectual al estilo de Goldmann donde aparecieron las primeras manifestaciones contra las ilusiones de la cuantificación. "Una historia sociológica de la literatura debe privilegiar el estudio de los grandes textos", escribió J. Ehrard. [26] Esto equivalía a afirmar, por un lado, que en la singularidad de esos textos se dan, de la manera más clara y completa, las ideas compartidas; por otro, que la contabilidad de las palabras, títulos y motivos de las representaciones colectivas son, en sentido propio, "insignificantes", es decir, incapaces de restituir los significados complejos, conflictivos y contradictorios de los pensamientos colectivos. La recolecta contable de lo superficial, lo banal o lo rutinario no es representativa y la conciencia colectiva del grupo (que es "inconsciencia" colectiva para la mayoría) se da

únicamente en el trabajo, imaginativo o conceptual, de algunos autores que la llevan a su grado más alto de coherencia y transparencia.

El debate aquí entablado afecta la definición en sí de la historia intelectual, la constitución de su propio objeto. En 1960, A. Dupront defiende así la historia de las ideas:

> "La historia de las ideas, mal señalizada y capaz de recibir, como un cubrelotodo generoso, todo aquello que la historia tradicional despreciaba, se inclina demasiado hacia la intelectualidad pura, la vida abstracta de la idea, aislada del medio social donde se arraiga y expresa en forma tan diversa (...). Lo que importa, tanto como la idea, tal vez más, es la encarnación de la idea, sus significados, el uso que hacemos de ella". [27]

De aquí surge la proposición de una historia social de las ideas, tomando como objeto su arraigo y su circulación. En un texto de diez años después, F. Venturi recusa la pertinencia de un tal proyecto que, para él, carece de lo esencial:

> "El riesgo de la historia social del Iluminismo, tal como la vemos en la actualidad, en particular en Francia, es estudiar las ideas cuando ya se han convertido en estructuras mentales, sin captar nunca el momento creativo y activo, de examinar toda la estructura geológica del pasado, salvo precisamente el humus sobre el que crecen las plantas y los frutos". [28]

Ideas contra estructuras mentales: la oposición indica bien el lugar de las divergencias y el rechazo del supuesto reduccionismo de la historia social (por tanto cuantitativa) de la producción intelectual. Este reduccionismo posee un doble rostro. El primero es sociológico, devolviendo la significación de las ideas a su cualificación social, ya sea ésta dada por la posición de los individuos, los medios de producción de las ideas o por el campo social de su recepción. [29] Esta crítica, dirigida contra las empresas de sociología cultural, no cuestiona la perspectiva de Goldmann sino que se sitúa en su herencia. En efecto, la noción de visión del mundo permite articular, sin sometimientos de una parte a otra, por un lado la significación de un sistema ideológico, descrito en sí mismo, y por el otro, las condiciones sociopolíticas que hacen que un grupo o una clase determinada, en un momento histórico dado, comparta más o menos, conscientemente o no, este sistema

ideológico. Nos encontramos pues lejos de las caracterizaciones someras que aplastan lo ideológico sobre lo social y hacen, por ejemplo, designar la *ilustración** como una etapa lisa y llanamente burguesa bajo pretexto que los filósofos o sus lectores lo son en su mayoría. Frente a las ideas, o mejor frente a los conceptos utilizados por los hombres de una época otorgándoles un contenido propio a dicha época, la tarea del historiador de las ideas es la de "sustituir la búsqueda de una determinación por la de una *función*", función que por otro lado no puede aprehenderse salvo si se toma en cuenta globalmente el sistema ideológico de la época considerada. [30]

Más recientemente, la crítica dirigida a la historia social de las ideas ha puesto la mira en otro blanco y denunciado otra forma de reduccionismo: no reducir como hasta ahora una idea o una ideología a sus condiciones de producción o de recepción, sino asimilada a ellas que es una objetivación (reificación), de los contenidos de pensamiento en objetos culturales. La "historia serial en su tercer nivel" comporta en su proyecto una reducción tal dado que su empresa contable supone ya sea que los hechos culturales e intelectuales analizados son de entrada conjuntos de objetos (por ejemplo, libros de los cuales podemos tratar en forma estadística sus títulos o imágenes de las cuales podemos inventariar los motivos) o bien, que los pensamientos colectivos tomados en sus expresiones más repetitivas y menos personales son "objetivizados", es decir, llevados a un conjunto reducido de fórmulas de las cuales sólo se debe estudiar la frecuencia diferencial en el interior de los distintos grupos de una población. La tentación sociológica consiste entonces en considerar las palabras, las ideas, los pensamientos, las representaciones como simples objetos a enumerar a fin de restituir al conjunto su distribución desigual. Lo que significa evacuar el sujeto (individual o colectivo) del análisis y denegar toda importancia a la relación (personal o social) que sostienen los agentes sociales con los objetos culturales o los contenidos de pensamiento. Todo uso o toda apropiación de un producto o de una idea es un "trabajo" intelectual del que carece, sin lugar a dudas, un exclusivo estudio distributivo:

> "En el caso de la historia cuantitativa de las ideas, sólo el conocimiento de la variabilidad, histórica y social, de la figura del lector, podrá poner realmente las premisas de una historia de las ideas aunque sea cualitativamente distinta". [31]

* Noción de difícil traducción: "lumières" es un término complejo que no se refleja del todo en la palabra.

Por ejemplo, y para seguir a C. Ginzburg en su terreno, lo que los lectores hacen intelectualmente de sus lecturas es una cuestión decisiva ante la cual los análisis temáticos de la producción impresa como los de la difusión social de las distintas categorías de obras quedan impotentes. Del mismo modo que las modalidades de las prácticas, de los gustos y opiniones son más distintivas que el conjunto, [32] las formas en las que un individuo o un grupo se apropian de un motivo intelectual o una forma cultural son más importantes que la distribución estadística de ese motivo o de esa forma.

Seguros de su metodología cuantitativa, unidos en una definición de la historia de las mentalidades menos vaga de lo que se cree, [33] los historiadores franceses permanecieron sordos a esas interpelaciones durante bastante tiempo. De manera implícita, su representación del campo de la historia intelectual situaba esas críticas como combates de retaguardia de una tradición agotada y postulaba la absorción de la historia de las ideas en un troquel más vasto, que se podía bautizar de diferentes maneras (historia sociocultural, historia de las mentalidades, historia de la psicología colectiva, historia social de las ideas, etcétera). Se pensaba que nada había cambiado en el campo de la historia desde la década de 1930. Como consecuencia el desconocimiento era doble. Desconocimiento, en primer lugar, del modelo propuesto para toda la actuación de la historia intelectual por parte de la epistemología, la de Bachelard, de Koyré o de Canguilhem. Es sintomático el hecho de que en los *Annales* no encontremos más que un solo informe consagrado a Bachelard (dos páginaas de Lucien Febvre en 1939 en *Psychanalyse du Feu*) y ninguno sobre las obras de Canguilhem o de Koyré (el único artículo publicado por Koyré en la revista aparecerá sólo en 1960). Esta extraordinaria ceguera tuvo varias consecuencias: privó, de hecho, a los historiadores franceses de todo un conjunto de conceptos susceptibles de ponerlos en guardia contra las certezas demasiado gastadas extraídas de la encuesta estadística, y que les habría permitido sustituir la descripción no articulada de los productos culturales o de los contenidos de pensamiento de una época (tal como la remite/el estudio cuantitativo) por la comprehensión de las relaciones que existen, en un momento dado, entre los distintos campos intelectuales. Se hubieran previsto así las carencias del inventario contable: en primer lugar, los lazos de dependencia recíproca que unen las representaciones del mundo, las tecnologías y el estado de desarrollo de los distintos conocimientos; luego, a través de una

noción como la de obstáculo epistemológico (que reencuentra lo que hay de más agudo de la utillaje mental), la articulación entre las representaciones comunes (stock de sensaciones, de imágenes, de teorías) y los avances de los conocimientos designados como científicos. [34] Haber escuchado a los epistemólogos les habría permitido plantear de otro modo el problema sobre el cual descansa toda la historia de las mentalidades, a saber, las razones y modalidades del paso de un sistema a otro. Aun más, la constatación de las mutaciones a través de la clasificación de los objetos o de los motivos es incapaz de captar el proceso de transformación que sólo puede ser entendido al considerar en forma conjunta, al estilo de Koyré, la dependencia y la autonomía de los diferentes campos de conocimiento. El paso de un sistema de representaciones a otro puede ser entendido a partir de entonces como una ruptura radical (en los conocimientos pero también en las estructuras mismas del pensamiento) y como un proceso constelado de dudas, de retrocesos y de bloqueos. [35]

A este desconocimiento de la epistemología, que los privó de instrumentos intelectuales capaces de articular aquello que la historia social de las ideas sólo les permitía constatar, los historiadores han agregado otra: la de una nueva manera de pensar las relaciones entre las obras (en el sentido más amplio) y la sociedad, tal como la formulaban, siendo fieles a L. Goldmann pero también separados de él, los historiadores de la literatura y de las ideas. Se desplazaba, así, doblemente la problemática ordinaria de la historia: por un lado, dando una acepción de lo representativo no basada sobre la cantidad; por el otro, al desencajar los sistemas ideológicos de la sociedad de la cual se suponía que reflejaban o prolongaban o traducían los conflictos, lo que no significa afirmar su independencia absoluta con respecto a lo social sino plantear esta relación en términos de homologías estructurales o de correspondencias globales. En la actualidad, los historiadores de las mentalidades reencuentran la validez de estos cuestionamientos, antes negados, sin duda porque al renunciar al proyecto de una historia total, colocan el problema de las articulaciones entre elecciones intelectuales y posición social a la escala de segmentos sociales bien delimitados, incluso a la del individuo. [36] A esta escala reducida, y sin duda sólo a esta escala, pueden comprenderse, sin reducción determinista, las relaciones entre los sistemas de creencias, de valores y de representaciones por un lado y las pertenencias sociales, por el otro. Los procedimientos de análisis propios a la historia de los pensamientos de alto nivel se movilizan así hacia otro terreno, para captar

cómo un grupo o un hombre "ordinario" se apropia a su manera, que puede ser deformante o mutiladora, de las ideas o las creencias de su época. Lejos de estar agotada, la historia intelectual (entendida como el análisis del "trabajo", cada vez específico, hecho sobre un material ideológico dado) se anexa entonces el terreno de los pensamientos popularés que parecía el campo, por excelencia, reservado a la historia cuantificada. Entre la historia de las mentalidades y la historia de las ideas, las relaciones deben ser pensadas de una forma mucho más compleja de aquella común a los historiadores franceses de la década de 1960.

3. El desglose del material

Más allá de los métodos de análisis o de las definiciones disciplinarias, las posturas fundamentales de los debates actuales conciernen las divisiones esenciales que hasta el momento eran admitidas por todos. Estas distinciones primordiales, expresadas la mayoría de las veces a través de parejas de oposiciones (culto/popular, creación/consumo, realidad/ficción, etcétera), eran como el zócalo común y no problemático sobre el cual podían apoyarse las maneras de tratar los objetos de la historia intelectual o cultural que divergían. Ahora bien, desde hace unos años, estas mismas divisiones se convirtieron en el objeto de cuestionamientos, convergentes si no idénticos. Poco a poco, los historiadores han tomado conciencia de que las categorías que estructuraban el campo de su análisis (con una evidencia tal que la mayor parte de las veces no se percibía) eran también, al igual que aquellas de las que ellos hacían la historia, producto de particiones móviles y temporales. Esta es la razón por la cual la atención se ha desplazado (en este texto pero sin duda también en el seno de la disciplina histórica) hacia una reevaluación crítica de las distinciones tenidas como evidentes y que de hecho son aquellas que hay que cuestionar.

3.1. Primera partición tradicional: la que opone lo culto y lo popular, *high culture* y *popular culture*. Esta división, planteada como evidente, lleva en sí misma toda una serie de corolarios metodológicos de los que J. Higham, en 1954, daba el principio:

> "El análisis interno de lo humanista se aplica principalmente a la elite intelectual, y no ha llegado muy lejos en el vasto campo del pensamiento popular. El enfoque externo del científico social nos acerca más a las lealtades y aspiraciones colectivas de la humanidad". [37]

En numerosos textos encontramos, tanto en Francia como en los Estados Unidos, esa misma oposición entre la cultura de la mayoría por un lado, que pediría un enfoque externo, colectivo y cuantitativo y, por el otro, la intelectualidad de los pensamientos cumbres, sólo susceptible de un análisis interno, individualizando la irreductible originalidad de las ideas. Sea en forma clara o no, es sobre esta distinción que se han basado los historiadores deseosos de explorar el vasto territorio de la cultura popular, objeto no sólo único sino en todo caso privilegiado de la historia de las mentalidades en Francia y de una historia cultural largamente inspirada por la antropología en los Estados Unidos.

Veamos el ejemplo francés. La cultura popular (que podría designarse como aquello que se considera popular en el campo de la historia intelectual) se ha visto doblemente identificada: con un conjunto de textos, los de los libritos vendidos mediante buhonería (venta ambulante) y conocidos bajo el nombre genérico de "Biblioteca Azul" y con un conjunto de creencias y de gestos considerados los propios de una religión popular. En ambos casos, lo popular se define por su diferencia con algo que no es él (la literatura erudita y letrada, el catolicismo normativo de la iglesia); en ambos casos, el historiador ("intelectual" o "cultural") tiene ante sí un cuerpo bien diferenciado del cual debe inventariar los motivos.

Sin embargo, es este mismo desglose el que causa problemas. Por un lado, la asignación social de las prácticas populares es ahora vista de una manera más compleja. ¿La religión "popular" es la de los campesinos, del conjunto de los dominados (por oposición a las elites), de la totalidad de los laicos (por oposición a los clérigos)? ¿La literatura "popular" alimenta las lecturas (o la atención) de la sociedad campesina, o de un público medio situado entre el pueblo analfabeto y la minoría de los letrados, o constituye en sí una lectura compartida por toda una sociedad, que cada grupo descifra a su manera, desde la simple localización de los signos hasta la lectura corriente? Debates difíciles, pero que en todo caso indican que no es simple identificar un nivel cultural o intelectual, como sería el de lo popular, a partir de un conjunto de objetos o de prácticas. Por otro lado, todas las formas culturales donde los historiadores reconocían la cultura del pueblo aparecen hoy como conjuntos mixtos que reúnen, en una complejidad difícil de resolver, elementos de orígenes diversos. La literatura de la Biblioteca Azul es producida por profesionales de la escritura y de la

imprenta, pero a partir de procedimientos de reescritura que someten los textos eruditos a adecuaciones y compartimientos que no lo son. Mientras, por medio de la compra más o menos masiva, los lectores indican sus preferencias; sus gustos están en posición de modificar la producción de los textos. En un movimiento inverso, la cultura folclórica, pedestal de la religión de la mayoría, estuvo profundamente "trabajada" en cada época por las normas o las prohibiciones de la institución eclesiástica. Saber si se debe denominar popular aquello creado por el pueblo o bien aquello que le está destinado es pues un falso problema. Antes que nada importa descubrir la manera en que, en las prácticas, las representaciones o las producciones se cruzan y se imbrican distintas figuras culturales.

Estas constataciones sólo nos alejan en apariencia de la historia intelectual y por dos razones. La primera, porque es obvio que la cultura de elite está constituida, en gran parte, por un trabajo operado sobre materiales que no le son propios. Es un mismo juego sutil de apropiación, de reemplazo, de cambios de sentido que cimenta, por ejemplo, las relaciones entre Rabelais y la "cultura popular de la plaza del mercado" [38] o entre los hermanos Perrault y la literatura oral. [39] La relación así establecida entre la cultura de elite y aquella que no lo es concierne tanto las formas como los contenidos, los códigos de expresión como los sistemas de representaciones, es decir, todo el conjunto del campo propio a la historia intelectual. Estos entrelazamientos no deben ser entendidos como relaciones de exterioridad entre dos conjuntos dados de antemano y yuxtapuestos (uno erudito, el otro popular) sino como productores de "mezclas" culturales o intelectuales cuyos elementos se incorporan en forma sólida entre unos y otros como en las mezclas metálicas. Según Bakhtine, para ciertas épocas (como la del Renacimiento), es incluso dentro de las obras de la cultura erudita o letrada que la cultura popular aparecería con el máximo de coherencia y revelaría en la forma más completa su principio mismo. Para él, la obra de Rabelais es

> "irremplazable desde que se trata de penetrar la esencia más profunda de la cultura cómica popular. En el mundo que ha creado Rabelais, la unidad interna de todos sus elementos heterogéneos se revela con una nitidez excepcional, tanto es así que su obra constituye toda una enciclopedia de la cultura popular". [40]

"Enciclopedia": es decir, que más allá de la utilización de pala-

bras, de imágenes o de formas de la "cultura cómica popular", el texto entero funciona como una concepción de la vida y del mundo que es la misma de la cultura carnavalesca, expuesta como el "seno materno" de toda expresión popular.

Por otro lado, el tornar problemática la división popular/erudito es al mismo tiempo anular las diferencias metodológicas postuladas como necesarias para el tratamiento contrastado de uno y otro campo. Lo "popular" no está consagrado, por naturaleza, al análisis cuantitativo y externo de los "social scientists" y, tal como lo demuestra C. Ginzburg, cuando los documentos lo autorizan, es lícito captar en detalle cómo un hombre del pueblo puede pensar y utilizar los elementos intelectuales dispersos que, a través de sus libros y la lectura que hace de los mismos, le llegan de la cultura erudita. Bakhtine se encuentra aquí en el punto inverso pues es a partir de fragmentos tomados de la cultura erudita y libresca que se construye un sistema de representaciones que les da un sentido distinto porque en su fundamento es otra cultura: "Detrás de los libros rumiados por Menocchio habíamos individualizado un código de lectura; detrás de este código, un estrato sólido de cultura oral". [41] No se puede entonces plantear como necesario el lazo establecido, por ejemplo por F.Gilbert, entre agrandamiento social del campo de investigaciones de la historia intelectual y el recurso a los procedimientos estadísticos. [42] En efecto, si bajo ciertas condiciones, el enfoque cuantitativo (interno y externo) de los textos más elaborados puede ser recibido como legítimo, inversamente, cuando el archivo lo permita, el trabajo intelectual del más anónimo de los lectores puede ser sometido a procedimientos de análisis comúnmente reservados a los más "grandes" pensadores.

3.2. El hecho de poner en duda la pareja erudito/popular nos lleva entonces a una segunda partición, cuyo objeto es otra de estas distinciones que los historiadores consideran fundamentales, ya se trate de historiadores de ideas o de mentalidades: la oposición entre creación y consumo, entre producción y recepción. A partir de esta distinción primordial surge toda una serie de corolarios implícitos. En primer lugar, es la base de una representación del consumo cultural que se opone, palabra por palabra, a la de la creación intelectual: pasividad contra invención, dependencia contra libertad, alienación contra consciencia. La inteligencia del "consumidor" es (para retomar una metáfora de la antigua pedagogía) como una cera blanda donde se inscribirían legiblemente las ideas y las imágenes forjadas por los crea-

dores intelectuales. De esto surge otro corolario, una inevitable partición disciplinaria entre el estudio de la difusión intelectual, que nos informaría de una sociología cultural retrospectiva y el de la producción intelectual, que sería privativo de un enfoque estético de las formas o de una comprensión filosófica de las ideas. Esta separación radical entre producción y consumo nos conduce a postular que las ideas o las formas poseen un sentido intrínseco, totalmente independiente de su apropiación por un sujeto o un grupo de sujetos. Por aquí, en forma subrepticia, el historiador vuelve a introducir su propio "consumo" y lo convierte, sin tener mucha consciencia de ello, en categoría universal de interpretación. Hacer como si los textos (o las imágenes) tuvieran significaciones dadas, fuera de las lecturas que las construyen, nos lleva, queramos o no, a relacionarlas con el campo intelectual (y sensorial) que es el del historiador que las analiza, descifrándolas a través de categorías de pensamiento cuya historicidad no es percibida y que se dan implícitamente como permanentes.

Restituir esta historicidad exige en primer lugar que el "consumo" cultural o intelectual sea considerado como una producción que no fabrica ningún objeto concreto pero constituye representaciones que nunca son idénticas a aquellas que el productor, el autor o el artista ha empleado en su obra. Esta es la razón por la que hay que acordar un alcance general a la definición que da M. de Certeau del consumo cultural masivo que caracteriza en la actualidad a las sociedades occidentales:

> "A una producción racionalizada, expansionista, tanto como centralizada, ruidosa y espectacular, corresponde *otra* producción calificada de "consumismo". Esta es astuta, está dispersa, pero se insinúa en todas partes, silenciosa y casi invisible, puesto que no señala con productos propios sino en *formas de emplear* los productos impuestos por un orden económico dominante". [43]

Anular la ruptura entre producir y consumir es afirmar que la obra no adquiere sentido más que a través de las estrategias de interpretación que construyen sus deficientes significados. El del autor es uno entre los demás, que no encierra en sí la "verdad" supuestamente única y permanente de la obra. Podemos entonces restituir un justo lugar al autor cuya intención (clara o inconsciente) no contiene toda la comprensión posible de su creación pero sin evacuar relación con la obra.

Definida como "otra producción", el consumo cultural, por ejemplo la lectura de un texto, puede escapar a la pasividad que se le atribuye tradicionalmente. Leer, mirar o escuchar son, en efecto, actitudes intelectuales que, lejos de someter al consumidor a la omnipotencia del mensaje ideológico y/o estético que se considera que modela, autorizan la reapropiación, el desvío, la desconfianza o la resistencia. Esta constatación debe llevarnos a repensar totalmente la relación entre un público designado como popular y los productos históricamente diversos (libros e imágenes, sermones y discursos, canciones, fotonovelas o emisiones de televisión) propuestos a su consumo. La "atención oblicua" que, para Richard Hoggart, caracteriza el desciframiento popular contemporáneo de esos materiales, [44] es una de las claves que autorizan a dilucidar cómo la cultura de la mayoría puede en cualquier época, y gracias a una toma de distancia, conseguirse un lugar o instaurar una coherencia propia en los modelos que le son impuestos, a la fuerza o no, por los grupos y los poderes dominantes. Esta perspectiva ofrece un contrapeso frente a aquella que pone el acento sobre los dispositivos, discursivos o institucionales, que en una sociedad tienden a dividir el tiempo y los lugares, a disciplinar los cuerpos y las prácticas, a modelar las conductas y los pensamientos. Estas tecnologías de la vigilancia y la inculcación deben pactar y acomodarse con las tácticas de consumo y de utilización de los que ellas tienen la función de moldear. Lejos de poseer la absoluta eficacia aculturante que a menudo les atribuimos, estos dispositivos de todos los órdenes (de los que forman parte varios de los materiales que son por lo general el objeto de la historia cultural) dejan necesariamente un lugar, en el momento en que son recibidos, al distanciamiento, al desvío, a la reinterpretación.

Estos comentarios, que vuelven a cuestionar todo un conjunto de postulados implícitos en la historia sociocultural francesa actual (la obra en particular, en la interpretación de la Reforma católica, cuyos efectos, se supone, han destruido en forma radical una antigua cultura folclórica), ¿nos alejan de la historia intelectual, aún estrictamente definida? No me parece, en la medida en que ellas incitan a situar cualquier texto dentro de las relaciones de lectura que lo implican. En contra de la concepción, cara a los historiadores de la literatura o de la filosofía, según la cual el sentido de un texto estaría oculto como un mineral en su ganga (la crítica, a partir de entonces es la operación que esclarece ese sentido encubierto), hay que recordar que todo el texto es el producto de una lectura, una construcción de su lector:

"Este no toma ni la plaza del autor ni una plaza de autor.* Inventa en los textos otra cosa de aquello que era su «intención». Los aleja de su origen (perdido o accesorio). Combina en él los fragmentos y crea a partir de la nada en el espacio que organiza su capacidad para permitir una pluralidad indefinida de significaciones". [45]

Concebidos como un espacio abierto a múltiples lecturas, los textos (pero también todas las categorías de imágenes) no pueden ser captados ni como objetos de los cuales bastaría señalar la distribución ni como entidades cuya significación estaría clasificada sobre el modelo universal, sino considerados en la red contradictoria de las utilizaciones que los fueron constituyendo históricamente. Esto nos plantea dos preguntas: ¿Qué es leer? ¿Cómo restituir las lecturas del pasado? Las respuestas no son seguras, pero es obvio que la historia intelectual no podrá evitarlas durante mucho tiempo. Como título provisional, resulta un buen método no rechazar ninguna de las apelaciones que llaman a reconstituir, al menos en forma parcial, aquello que los lectores hacían de sus lecturas: la comprensión directa, en el recoveco de una confesión oral o escrita, voluntaria o forzada; el examen de la reescritura y la intertextualidad donde se anula el corte clásico entre escritura y lectura dado que aquí la escritura es en sí misma lectura de otra escritura; [46] por último, el análisis en serie de los "corpus" (colecciones) cerradas en la medida en que la modificación de los motivos en el interior de un género dado (por ejemplo, los catálogos de urbanidad o las preparaciones para la muerte) se sitúa en la encrucijada de una intención (la de los productores de textos) y una lectura (la de su público). Sin reducirla a una historia de la difusión social de las ideas, la historia intelectual debe plantear como fundamental la relación del texto con las lecturas individuales o colectivas que, en cada ocasión, lo construyen (o sea, lo descomponen para una recomposición).

3.3. ¿Pero, cuál es el estatuto de estos textos múltiples que la historia intelectual se da como objeto de análisis? Tradicionalmente, es su función misma, la que supuestamente les otorga una unidad: en efecto, todos constituirían representaciones de una realidad que se esforzarían por captar bajo distintas modalidades, filosóficas o literarias.

* Broma de M. de Certeau entre el lugar del escritor y su oficio de escritor. Ninguna de las dos "plazas" son ocupadas por el lector, que simplemente cambia el texto al producir una lectura nueva, su lectura.

La oposición entre realidad y representación queda entonces planteada como primordial, para distinguir tipos de historia y, al mismo tiempo, discriminar los tipos de textos. Al historiador de economías y sociedades que restituye aquello que fue se opondría el de las mentalidades o las ideas cuyo objetivo no es lo real sino la forma en que los hombres lo piensan y lo transponen. A esta división del trabajo histórico corresponde una división de los materiales propios a cada campo. A los textos "documentales" que, sometidos a una crítica justa revelan lo que era la realidad antigua, se opondrían los textos "literarios" cuyo estatuto es el de la ficción y por lo tanto no pueden ser considerados testigos de la realidad. Esta división fundamental no ha sido alterada ni por la construcción en forma de series estadísticas de "documentos" antiguos, hecho que sólo acentúa su valor de verdad, ni por la reciente utilización de textos literarios por parte de los historiadores puesto que en este caso pierden su naturaleza literaria por ser llevados al estatuto de los documentos, admisibles por decir, de otra manera, lo que el análisis social estableció ya por sus propios procedimientos. El texto individual se convierte así en una ilustración "vivida" de las leyes de la cantidad.

Estas divisiones demasiado simples son las que hoy cuestionan los historiadores a la escucha de la crítica literaria contemporánea [47] o de la sociología. En principio, es obvio que ningún texto, ni siquiera el más aparentemente documental, ni siquiera el más "objetivo" (por ejemplo un cuadro estadístico creado por una administración), tiene una relación transparente con la realidad que capta. Nunca el texto, literario o documental, puede anularse como texto, es decir, como un sistema construido según categorías, esquemas de percepción y de apreciación, reglas de funcionamiento, que nos llevan a las condiciones mismas de producción. La relación del texto con la realidad (que tal vez podamos definir como aquello que el texto mismo plantea como real al constituirlo en un referente fuera de sí mismo) se construye según modelos discursivos y divisiones intelectuales propias a cada situación de escritura. Esto nos conduce: primero, a no tratar las ficciones como simples documentos, reflejos realistas de una realidad histórica, sino a plantear su especifidad como texto situado en relación con otros textos cuyas reglas de organización y de elaboración formal tienden a producir algo diferente de una descripción. Esto nos lleva entonces a considerar que los "materiales-documentos" obedecen también a procedimientos de construcción donde se emplean conceptos y obsesiones de sus productores y donde se marcan las reglas

de escritura particulares al género que señala el texto. Estas categorías de pensamiento y estos principios de escritura son los que hay que actualizar antes de realizar cualquier lectura "positiva" del documento. Lo real adquiere así un sentido nuevo: aquello que es real, en efecto, no es (o no es solamente) la realidad que apunta el texto sino la forma misma en que lo enfoca dentro de la historicidad de su producción y la estrategia de su escritura.

4. ¿Conclusión?

La única definición aceptable en la actualidad de la historia intelectual o cultural parece ser la que da C. Schorske, en la medida en que él no le asigna ninguna metodología particular ni conceptos forzados sino que sólo indica la doble dimensión de un trabajo:

> "El historiador busca situar e interpretar el artefacto temporariamente en un campo donde se cruzan dos líneas. Una es vertical, o diacrónica, por la cual establece la relación de un texto o un sistema de pensamiento con una expresión previa de la misma rama de actividad cultural (pintura, política, etc.). La otra es horizontal o sincrónica; por medio de ésta establece la relación del contenido del objeto intelectual con lo que aparece en otras ramas o aspectos de una cultura al mismo tiempo". [48]

Se trata de la misma concepción de la tarea del historiador intelectual que comparte H. V. White al proponer un doble modelo y un doble cuestionario:

> "Gombrich y Kuhn nos han dado modelos de cómo escribir las historias de géneros, estilos y disciplinas; Goldmann nos muestra cómo unirlas en un marco más amplio que es el que proporcionan los historiadores sociales, políticos y económicos". [49]

Sin tener que decirlo, aquellos que en Francia intentan comprender los "objetos intelectuales" (para retomar el término de C.Schorske) dan su aprobación a esta definición del espacio cultural (y por tanto del campo mismo de su estudio) como un espacio con dos dimensiones, lo que permite pensar una producción intelectual o artística a la vez en la especifidad de la historia de su género o de su disciplina,

en su relación con otras producciones culturales contemporáneas y en sus relaciones con distintos referentes situados en otros campos de la totalidad social (socioeconómica o política). Leer un texto o descifrar un sistema de pensamiento consiste entonces en considerar de forma conjunta estas diferentes cuestiones que constituyen, en su articulación, aquello que podemos considerar el objeto mismo de la historia intelectual.

Sin embargo, detrás de su evidente fuerza, una definición así oculta todavía múltiples trampas. Dos conceptos problemáticos pueden desorientarnos: el de objeto intelectual ("intellectual object"), y el de cultura.

Después de Foucault, es obvio que no podemos considerar esos "objetos intelectuales" como "objetos naturales" de los que sólo cambiarían las modalidades históricas de existencia. La locura, la medicina, el Estado no son categorías pensables en el modo de lo universal y de las que cada época particularizaría el contenido. Detrás de la permanencia engañosa de un vocabulario que es el nuestro, debemos reconocer no los objetos sino las objetivaciones que construyen cada vez una figura original. Como muy bien lo expresa P. Veyne, del cual seguimos aquí el comentario:

> "En este mundo, no jugamos al ajedrez con figuras eternas, el rey, el alfil: las figuras son aquello que las sucesivas configuraciones sobre el tablero hacen de ellas". [50]

Son entonces las relaciones con los objetos las que los constituyen, de una manera específica cada vez y según ensamblaje y distribuciones siempre singulares. La historia intelectual no debe dejar engañarse por palabras que pueden dar la ilusión de que los distintos campos de discurso o de prácticas están constituidos de una vez para siempre, desglosando objetos cuyos contornos, si no los contenidos, no varían; contrariamente, ésta (la historia intelectual) debe plantear como centrales las discontinuidades que hacen que se designen, se agreguen y se ventilen, en formas diferentes o contradictorias según las épocas, los conocimientos y las acciones. Aquí reside su objeto:

> "Relacionar los pretendidos objetos naturales con las prácticas fechadas y raras que los objetivizan y explicar estas prácticas, no a partir de un motor único, sino a partir de todas las prácticas vecinas sobre las cuales se apoyan". [51]

Esto significa restituir, bajo las prácticas visibles o los discursos conscientes, la "gramática oculta" o "inmersa" (tal como lo dice Veyne) que les da razón. Al identificar las divisiones y relaciones que han constituido el objeto que quiere captar, la historia (de las ideas, de las formaciones ideológicas, de las prácticas discursivas —poco importa la designación—) podrá pensar en él sin reducirlo a no ser más que una figura circunstancial de una categoría supuestamente universal.

El concepto de cultura es tan arriesgado como el de objeto intelectual. Su discusión no es el objeto de este trabajo. Como mucho podemos señalar que una representación común, particularmente sensible en la afirmación de una "historia estadística al tercer nivel", construye la cultura como una instancia de la totalidad social, situada "por encima" de la economía y de lo social que se consideran como los dos primeros niveles del andamiaje. Esta triple repartición, utilizada según conveniencia por los historiadores cuantitativistas para delimitar distintos campos de aplicación del tratamiento serial, reproduce la repartición marxista tal como la ha sistematizado L. Althusser. Esta partición que postula, por un lado, que una de las instancias (la económica) es determinante y, por otro lado, que lo cultural o lo ideológico forma un nivel aparte (claramente identificable y encerrado en límites reconocibles) de la totalidad social, no parece ya admisible. De hecho, lo que hay que pensar es cómo todas las relaciones, inclusive aquellas que designamos como relaciones económicas o sociales, se organizan según lógicas que ponen en juego los esquemas de percepción y de apreciación de los distintos sujetos sociales, así pues las representaciones constitutivas de aquello que podemos denominar una "cultura", sea común al conjunto de una sociedad o propia a un grupo determinado. Lo más grave en la habitual acepción de la palabra cultura no es tanto que ésta recubre generalmente las únicas producciones intelectuales o artísticas de una elite sino que deja suponer que lo "cultural" sólo se emplea en un campo particular de prácticas o de producciones. Pensar la cultura de otra manera, y por lo tanto el campo mismo de la historia intelectual, exige concebirla como un conjunto de significaciones que se enuncian en los discursos o en las conductas aparentemente menos culturales, tal como lo hace C. Geertz:

> "El concepto de cultura al cual me adhiero (...) denota una norma de significados transmitidos históricamente, personificados en símbolos, un sistema de concepciones heredadas expresadas en

formas simbólicas por medio de las cuales los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento de la vida y sus actitudes con respecto a ésta". [52]

Entonces, debemos construir una nueva articulación entre "cultural structure" y "social structure" sin proyectar en ella ni la imagen del espejo, que convierte a una en el reflejo de la otra, ni la del engranaje, que constituye cada instancia como uno de los mecanismos de un sistema, que repercuten en el movimiento primordial que afecta el primer eslabón de la cadena.

2

El mundo como representación

El editorial de la primavera de 1988 de los *Annales* pide a los historiadores una reflexión común a partir de una doble constatación. Por un lado, afirma la existencia de una "crisis general de las ciencias sociales", visible en el abandono de los sistemas globales de interpretación, de esos "paradigmas dominantes" que, en una época, fueron el estructuralismo o el marxismo, así como también en el rechazo de las ideologías que los llevaron al éxito (entendamos la adhesión a un modelo de transformación radical, socialista, de las sociedades occidentales capitalistas y liberales). Por otro, el texto no aplica a la historia la integridad de un diagnóstico tal ya que concluye: "no nos parece llegado el momento de una crisis de la historia de la cual algunos aceptan, muy cómodamente, la hipótesis". La historia es vista entonces como una disciplina todavía sana y vigorosa, y sin embargo, con incertidumbres debidas al agotamiento de sus alianzas tradicionales (con la geografía, la etnología, la sociología) y a la desaparición de técnicas de tratamiento como modos de inteligibilidad que otorgaban unidad a sus objetos y a sus avances. El estado de indecisión que la caracteriza en la actualidad sería como el reverso mismo de una vitalidad que, en forma libre y desordenada, multiplica los talleres, las experiencias, los encuentros.

Un diagnóstico en duda

¿Por qué este punto de partida que postula al mismo tiempo la crisis general de las ciencias sociales y la vitalidad mantenida, aun al precio de un eclecticismo un poco anárquico, por la historia? Me parece que la estrategia del texto (aquí el término no está tomado en el sentido de

un cálculo racional y consciente sino como que designa un ajuste más o menos automático a una situación dada) está gobernada por la preocupación de preservar la disciplina en una coyuntura que se percibe marcada por la decadencia radical de las teorías y los conocimientos sobre los cuales la historia había basado sus avances en la década de 1960 y en la de 1970. Las disciplinas más recientemente institucionalizadas y más avasalladoras desde el punto de vista intelectual habían lanzado entonces el desafío: la lingüística, la sociología o la etnología. El asalto contra la historia hubiera podido tomar formas diversas, algunas estructuralistas y otras no, pero todas cuestionaban los objetos de la disciplina, es decir, la prioridad dada al estudio de las coyunturas, económicas o demográficas, o de las estructuras sociales, y consideradas poco firmes en sus certezas metodológicas con respecto a las nuevas exigencias teóricas.

Al proponer objetos de estudio rezagados hasta entonces extraños a una historia consagrada masivamente a la exploración de lo económico y lo social, al proponer normas científicas y modos de trabajo sacados de las ciencias exactas (por ejemplo, la formalización y la ejemplificación, la explicación de hipótesis, la investigación en equipo), las ciencias sociales socavaban la posición dominante de la historia en el campo universitario. La importación de nuevos principios de legitimación en el campo de las disciplinas "literarias" descalificaba el empirismo histórico al mismo tiempo que intentaba convertir la fragilidad institucional de las nuevas disciplinas en hegemonía intelectual. [1]

La respuesta de los historiadores ha sido doble. Pusieron en marcha una estrategia de captación trasladándose a los frentes abiertos por otros. A partir de aquí, aparecieron nuevos objetos en su cuestionario: las actitudes ante la vida y la muerte, los ritos y las creencias, las estructuras de parentesco, las formas de sociabilidad, los funcionamientos escolares, etcétera, lo que equivalía a constituir nuevos territorios del historiador mediante la anexión de territorio de los otros (etnólogos, sociólogos, demógrafos). Y como secuela, el retorno masivo a una de las inspiraciones fundadoras de los primeros *Annales*, las de la década de 1930: el estudio de los utillajes mentales que el dominio de la historia de las sociedades había relegado a un segundo plano. Bajo el término de *historia de las mentalidades* o a veces de *psicología histórica* se delimitaba un campo de investigación, diferente tanto de la antigua historia de las ideas como de la historia de las coyunturas y de las estructuras. Sobre estos objetos nuevos (o reencontrados)

se podían poner a prueba modos de tratamiento inéditos, sacados de disciplinas vecinas: así las técnicas de análisis lingüístico y semántico, las herramientas estadísticas de la sociología o ciertos modelos de la antropología.

Sin embargo, esta captación (de territorios, técnicas, de marcas de cientificismo) no podía aprovecharse plenamente a no ser que no se abandonara nada de lo que había fundamentado la fuerza de la disciplina, producida por el tratamiento cuantitativo de las fuentes masivas y seriales (registros parroquiales, mercuriales de precios, actas notariales, etcétera). En sus formas mayoritarias la historia de las mentalidades se construyó al aplicar a nuevos objetos los principios de inteligibilidad experimentados anteriormente en la historia económica y social. De aquí surgen sus características específicas: preferencia dada a la mayoría, por lo tanto, a la investigación de la cultura considerada popular, la confianza en la cifra y en la serie, el gusto por la larga duración temporal, la importancia acordada al desglose socio-profesional. Los rasgos característicos de la historia cultural así definida, que articula la constitución de nuevos campos de investigación con la fidelidad a los postulados de la historia social, son la traducción de la estrategia de la disciplina que se daba una legitimidad científica renovada (garantía del mantenimiento de su centralidad institucional) recuperando para su beneficio las armas que habrían debido derribarla. La operación fue, tal como sabemos, un rotundo éxito que fortaleció una estrecha alianza entre la historia y las disciplinas que, durante un tiempo, habían parecido sus más peligrosas competidoras.

El desafío lanzado a la historia a fines de la década de 1980 es inverso al precedente: Ya no se basa en una crítica de las costumbres de la disciplina en nombre de las innovaciones de las ciencias sociales sino en una crítica de los postulados de las ciencias sociales en sí. Los fundamentos intelectuales del asalto son claros: por un lado, el retorno a una filosofía del sujeto que rechaza la fuerza de las determinaciones colectivas y de los condicionamientos sociales y que intenta rehabilitar "la parte explícita y reflexionada de la acción"; por otro lado, la importancia acordada a lo político que supuestamente constituye "el nivel más abarcador" de la organización de las sociedades y, para ello, proporcionar "una nueva clave para la arquitectura de la totalidad". La historia es llamada entonces a reformular sus objetos (recompuestos a partir de una interrogación sobre la naturaleza misma de la política), sus frecuentaciones (privilegio otorgado al diálogo con la ciencia política y la teoría del derecho) y, más importante aun, su principio de in-

teligibilidad, apartado del "paradigma crítico" y redefinido por una filosofía de la conciencia. En una perspectiva tal, lo más urgente es separar, de la manera más neta posible, la disciplina histórica (salvable al precio de "revisiones desgarradoras") de las ciencias sociales otrora dominantes (la sociología y la etnología) condenadas por su apego mayoritario a un paradigma obsoleto. [2]

De manera discreta y eufemística, el diagnóstico realizado por el editorial de los *Annales*, por su tratamiento diferenciado de la historia, que se hallaría en un "punto crítico", y de las ciencias sociales, que se hallarían en "crisis general", comparte algo de esta postura. De aquí surge una cuestión previa: ¿se puede aceptar sin reservas la constatación propuesta? El hecho de proclamar, después de muchos otros, que las ciencias sociales están en crisis no es suficiente para establecerlo. El reflujo del marxismo y del estructuralismo no significa en sí la crisis de la sociología y de la etnología ya que, en el campo intelectual francés, las investigaciones más profundas se construyeron justamente a distancia de las representaciones objetivistas propuestas por estas dos teorías referenciales, recordando las capacidades inventivas de los agentes contra las determinaciones inmediatas de las estructuras y las estrategias propias de la práctica contra la sumisión mecánica a la regla. El mismo comentario vale *a fortiori* para la historia, reacia (fuera de algunas excepciones) al empleo de modelos de comprensión forjados por el marxismo o el estructuralismo. Del mismo modo, no parece que el efecto "regreso de China", evocado para designar los desencantamientos y los abandonos ideológicos de esta última década, haya contribuido mucho a inquietar y modificar la práctica de los historiadores pues pocos han sido aquellos que hicieron el viaje de Pekín. Sin duda, todo fue distinto en la década de 1960 para la generación de historiadores que, al regresar de Moscú, oponía el nuevo proyecto (hoy rechazado) de una historia social cuantitativa al enfoque dogmático de un marxismo ortodoxo.

Tres desplazamientos en forma de renuncia

Me gustaría sugerir entonces que las verdaderas mutaciones del trabajo histórico en estos últimos años no se han producido por una "crisis general de las ciencias sociales" (que habría que demostrar más que proclamar) o por un "cambio de paradigma" (que no se convirtió en realidad por el solo hecho de ser deseado ardientemente por algunos), sino que están ligadas a la distancia tomada en las prácticas

de investigación misma en relación con los principios de inteligibilidad que habían gobernado la actividad historiográfica desde hace veinte o treinta años. Tres eran esenciales: el proyecto de una historia global, capaz de articular al mismo tiempo los diferentes niveles de la totalidad social; la definición territorial de los objetos de investigación, identificados a la descripción de una sociedad instalada en un espacio particular (una ciudad, un "país", una región); condición indispensable para que fueran posibles la recolección y el tratamiento de los datos exigidos por la historia total; la importancia acordada a la división social considerada como apta para organizar la comprensión de las diferenciaciones y de las diferencias culturales. Ahora bien, este conjunto de certezas se fue fisurando en forma progresiva, dejando el campo libre a una pluralidad de enfoques y de comprensiones.

Al renunciar, de hecho, a la descripción de la totalidad social y al modelo braudeliano, que intimida, los historiadores han tratado de pensar en los funcionamientos sociales fuera de una partición rígidamente jerarquizada de las prácticas y de las temporalidades (económicas, sociales, culturales, políticas) y sin que se le otorgue primacía a un conjunto particular de determinaciones (sean éstas técnicas, económicas o demográficas). De aquí, los intentos realizados para descifrar de otra manera las sociedades, al penetrar la madeja de las relaciones y de las tensiones que las constituyen a partir de un punto de entrada particular (un hecho, oscuro o mayor, el relato de una vida, una red de prácticas específicas) y al considerar que no hay práctica ni estructura que no sea producida por las representaciones, contradictorias y enfrentadas, por las cuales los individuos y los grupos den sentido al mundo que les es propio.

Al renunciar a considerar las diferenciaciones territoriales como los cuadros obligados de su investigación, los historiadores franceses han separado su disciplina del marco de inventario que había recibido de la escuela de geografía humana. La investigación de las regularidades sustituyó la cartografía de las particularidades, cuya razón se debía hallar en la diversidad de las condiciones geográficas: lo que significa reanudar con la tradición, rechazada por los *Annales* de la década de 1930, de la sociología durkheimiana y preferir el establecimiento de leyes generales, tal como lo quería la morfología social, en lugar de la descripción de singularidades regionales. [3] De esto surge una pregunta aguda: ¿cómo pensar el acceso a lo general desde el momento en que no se le considera como la suma acumulada de comprobaciones particulares? Conocemos la extrema diversidad de las respues-

tas obtenidas, desde aquellas que permanecen fieles a una delimitación estadística de las correlaciones y de las constantes hasta aquellas que están a favor de la ejemplaridad de la diferencia y que, al manipular la noción paradójica de "excepcional normal", busca lo más común en lo menos ordinario. [4]

Por último, al renunciar a la primacía tiránica del desglose social para dar cuenta de las diferencias culturales, la historia en sus últimos desarrollos ha demostrado que es imposible calificar los motivos, los objetos o las prácticas culturales en términos inmediatamente sociológicos y que su distribución y sus usos dentro de una sociedad dada no se organizan necesariamente según divisiones sociales previas, identificadas a partir de diferencias de estado y de fortuna. De aquí las nuevas perspectivas abiertas para pensar en otros modos de articulación entre las obras o las prácticas y el mundo social, sensibles a la vez a la pluralidad de divergencias que atraviesa una sociedad y a la diversidad de empleo de materiales o códigos compartidos.

El mundo del texto y el mundo del lector: la construcción del sentido

Ahora quisiera formular algunas proposiciones que surgen directamente de mi propia experiencia y que tienen que ver con estos tres desplazamientos, liberadores en relación con la tradición instituida, pero también productores de incertidumbre ya que por sí mismos no constituyen un sistema unificado de comprensión. Cualquier reflexión metodológica se arraiga, en efecto, en una práctica histórica particular, en un espacio de trabajo específico. El mío se organiza alrededor de tres polos, generalmente desunidos por las tradiciones académicas: por un lado, el estudio crítico de los textos, ordinarios o literarios, canónicos u olvidados, descifrados en sus disposiciones y sus estrategias; por otro, la historia de los libros y de todos los objetos que llevan la comunicación de lo escrito; por último, el análisis de las prácticas que, diversamente, se apoderan de los bienes simbólicos, produciendo así usos y significaciones diferenciadas. Al filo de los trabajos personales o de las encuestas colectivas, una pregunta central ha subtendido este enfoque: comprender cómo en las sociedades del Antiguo Régimen, entre los siglos XVI y XVIII, la circulación multiplicada de lo escrito impreso transformó las formas de sociabilidad, autorizó pensamientos nuevos, modificó las relaciones con el poder. [5]

De aquí, la atención prestada a la materia en la que se opera el encuentro entre el "mundo del texto" y el "mundo del lector", para re-

tomar los términos de Paul Ricœur. [6] Varias hipótesis guiaron la investigación, haya estado organizada a partir del estudio de una clase particular de objetos impresos (por ejemplo, el "corpus" de la literatura de buhonería) o a partir del examen de las prácticas de lectura, en su diversidad, o también, a partir de la historia de un texto particular, propuesto a públicos diferentes en formas muy contrastadas. La primera hipótesis considera la operación de construcción de sentido efectuada en la lectura (o la escucha) como un proceso históricamente determinado cuyos modos y modelos varían según el tiempo, los lugares y las comunidades. La segunda considera que las verificaciones múltiples y móviles de un texto dependen de las formas a través de las cuales es recibido por los lectores (o sus auditores).

Estos, en efecto, nunca se confrontan con textos abstractos, ideales, alejados de toda materialidad: manipulan objetos cuya organización gobierna su lectura, separando su captación y su comprensión del texto leído. Contra una definición puramente semántica del texto, hay que señalar que las formas producen sentido y que un texto estable en su escritura está investido de una significación y de un estatuto inéditos cuando cambian los dispositivos del objeto tipográfico que propone su lectura.

Se debe señalar también que la lectura es siempre una práctica encarnada en gestos, espacios, costumbres. A distancia de una fenomenología de la lectura que borra todas las modalidades concretas del acto de leer y lo caracteriza por sus efectos, postulados como universales, [7] una historia de las formas de leer debe identificar las disposiciones específicas que distinguen las comunidades de lectores y las tradiciones de lectura. Esta afirmación supone el reconocimiento de muchas series de contrastes. Las capacidades de lectura, en primer lugar. La separación, esencial pero borrosa, entre alfabetizados y analfabetos no agota las diferencias en la relación con lo escrito. Todos aquellos que pueden leer los textos no los leen de la misma manera, y hay mucha diferencia entre los letrados virtuosos y los lectores menos hábiles, obligados a oralizar lo que leen para poder comprenderlo, cómodos sólo con algunas formas textuales o tipográficas. Contrastes que hallamos, del mismo modo, entre normas de lectura que definen, para cada comunidad de lectores, los usos del libro, las formas de leer, los procedimientos de interpretación. Contrastes, por último, entre las esperanzas y los intereses diversos que los distintos grupos de lectores invierten en la práctica de la lectura. De estas determinaciones, que regulan las prácticas, dependen las formas en que pueden leerse los

textos, y leerse en formas diferentes por lectores que no disponen del mismo utillaje intelectual y que no mantienen la misma relación con el texto escrito.

"Nuevos lectores crean nuevos textos y sus significados son una función de sus nuevas formas." [8] D. F. McKenzie ha designado con gran agudeza el doble conjunto de variaciones (variaciones de las disposiciones de los lectores, variaciones de los dispositivos de los textos y de los objetos impresos que los contienen) que debe tener en cuenta cualquier historia cuya cuestión central se refiere a las modalidades contrastadas de la construcción del sentido. En el espacio así trazado se inscribe cualquier trabajo situado en medio de una historia de prácticas, social e históricamente diferenciadas, y de una historia de representaciones, inscritas en los textos o producidas por los individuos. Dicha perspectiva tiene varios corolarios. Por un lado, define un tipo de investigación que, necesariamente, asocia las técnicas de análisis de disciplinas poco habituadas a encontrarse en tal proximidad: la crítica textual, la historia del libro, en todas sus dimensiones, la historia sociocultural. Más que un trabajo interdisciplinario (que siempre supone una identidad estable y diferente de las disciplinas que firman la alianza) lo que se propone es un trinchado inédito del objeto, implicando la unidad del cuestionario y de la investigación, sea cual fuere el origen disciplinario de aquellos que los comparten (historiadores de la literatura, historiadores del libro, o historiadores de las mentalidades en la tradición de los *Annales*). Por otro, esta interrogación sobre los efectos del sentido de las formas materiales nos lleva a otorgar (u otorgar nuevamente) un lugar central en el campo de la historia cultural a los conocimientos eruditos más clásicos: por ejemplo, los de la *bibliography*, de la paleografía o de la codicología. [9] Por permitir una descripción en forma rigurosa de los dispositivos materiales y formales a través de los cuales los textos llegan a sus lectores, estos conocimientos técnicos, tanto tiempo negados por la sociología cultural, constituyen una fuente esencial para una historia de las apropiaciones.

Esta noción parece fundamental para la historia cultural siempre y cuando se la reformule. Esta reformulación, que acentúa la pluralidad de empleos y de comprensiones y la libertad creadora —aun si ésta se encuentra reglamentada— de los agentes que no sirven ni a los textos ni a las normas, se aparta, en primer lugar, del sentido que Michel Foucault le otorga al concepto, considerando "la apropiación social de los discursos" como uno de los procedimientos mayores por los cuales los discursos son sometidos y confiscados por los indivi-

duos o las instituciones que se arrogan su control exclusivo. [10] También se aleja del sentido que la hermenéutica le confiere a la apropiación, pensada como el momento donde "la aplicación" de una configuración narrativa particular a la situación del lector refigura su comprensión de sí mismo y del mundo, y por lo tanto su experiencia fenomenológica tenida por universal y apartada de toda variación histórica. [11] La apropiación tal como la entendemos nosotros apunta a una historia social de usos e interpretaciones, relacionados con sus determinaciones fundamentales e inscritos en las prácticas específicas que los producen. [12] Prestar así atención a las condiciones y a los procesos que, muy concretamente, llevan las operaciones de construcción del sentido (en la relación de lectura pero también en muchas otras) es reconocer, en contra de la antigua historia intelectual, que ni las inteligencias ni las ideas son desencarnadas y, contra los pensamientos de lo universal, que las categorías dadas como invariables, ya sean filosóficas o fenomenológicas, deben construirse en la discontinuidad de las trayectorias históricas.

De la historia social de la cultura a una historia cultural de lo social

Esto impone que se tome distancia con respecto a los principios que fundamentaban la historia social de la cultura en su acepción clásica. Se marcó una primera separación con respecto a una concepción estrechamente sociográfica que postula que las divergencias culturales están organizadas necesariamente según una división social construida de antemano. Creo que se debe rechazar esta dependencia que relaciona las diferencias en las costumbres culturales con las oposiciones sociales dadas *a priori*, ya sea en la escala de contrastes macroscópicos (entre las elites y el pueblo, entre los dominadores y los dominados), o en la escala de las diferenciaciones más menudas (por ejemplo, entre los grupos sociales jerarquizados por los niveles de fortuna y las actividades profesionales).

En efecto, las divisiones culturales no se ordenan obligatoriamente según una única clasificación de las diferenciaciones sociales, que supuestamente dirige tanto la desigual presencia de los objetos como las diferencias en las conductas. La perspectiva debe entonces ser la opuesta y destacar, en primer lugar, el campo social (a menudo compuesto) donde circulan un conjunto de textos, una clase de impresos, una producción o una norma cultural. Partir así de objetos, formas, códigos y no grupos nos lleva a considerar que la historia socio-

cultural vivió demasiado apoyada sobre una concepción mutilada de lo social. Al privilegiar la única clasificación socio-profesional olvidó que otros principios de diferenciación, también plenamente sociales, podían explicitar, con mayor pertinencia, las separaciones culturales. Así, las pertenencias sexuales o generacionales, las adhesiones religiosas, las tradiciones educativas, las solidaridades territoriales, las costumbres de la profesión.

Por otra parte, la operación que tiende a caracterizar las configuraciones culturales a partir de materiales que se supone son específicos de ellas (un ejemplo clásico de esto es la identificación que se hace entre literatura de buhonería y cultura popular) parece hoy doblemente reductora. Por un lado, asimila el reconocimiento de las diferencias a las únicas desigualdades de distribución; por otro, ignora el proceso por el cual un texto, una fórmula, una norma crean sentido para aquellos que los reciben o se apropian de los mismos.

Como ejemplo podemos citar la circulación de los textos impresos en las sociedades del Antiguo Régimen. Comprenderla exige un desplazamiento doble en relación con los enfoques iniciales. El primero sitúa el reconocimiento de las separaciones más arraigadas socialmente en los usos contrastados de materiales compartidos. Aunque no se haya escrito con frecuencia, los lectores populares y aquellos que no lo son se apropian de los mismos textos. Ya se trate de que se les otorgue a los lectores de condición humilde la posesión de libros que no les estaban destinados de una manera específica (es el caso de Menocchio, el molinero del Frioul, lector de los *Voyages* de Mandeville, del *Décaméron* o del *Fioretto della Bibbia*, o de Ménétra, el vidriero parisino, admirador ferviente de Rousseau [13]) o de que los libreros-impresores inventivos y sagaces ponen al alcance de una gran clientela los textos que sólo circulaban en el estrecho mundo de los letrados (como el caso con la fórmula editorial conocida bajo el término genérico de Biblioteca Azul, propuesta a los lectores más humildes a partir de fines del siglo XVI por los impresores de Troyes). Lo importante es entonces comprender cómo los mismos textos (en formas impresas posiblemente diferentes) pueden ser diversamente captados, manejados y comprendidos.

De donde la necesidad de un segundo desplazamiento cuya atención se centra en las redes de práctica que organizan los modos, histórica y socialmente diferenciados, de relación con los textos. La lectura no es sólo una operación abstracta de intelección: ella es una puesta en obra del cuerpo, inscripción en un espacio, relación consi-

go misma o con el otro. Esta es la razón por la que deben reconstruirse las formas de leer particulares de cada comunidad de lectores, cada una de esas "interpretive communities" de las que habla Stanley Fish. [14] Una historia de la lectura no puede limitarse a la única genealogía de nuestras formas de leer, en silencio y con los ojos, sino que su tarea es reencontrar los gestos olvidados, las costumbres desaparecidas. La postura es importante puesto que no sólo revela la distante extrañeza de prácticas antiguamente comunes, sino también las disposiciones específicas de los textos compuestos para usos que no coinciden con aquellos de los lectores actuales. Así, en los siglos XVI y XVII, la lectura implícita del texto, literario o no, se construye como una oralización, y su lector como un lector en voz alta que se dirige a un público de auditores. Destinada tanto al oído como a la vista, la obra juega con formas y procedimientos aptos para someter lo escrito a las exigencias propias de la "performance" oral. Muchos de los motivos ligados por el *Quijote* a las estructuras de libros que constituyen la Biblioteca Azul son ejemplo del lazo mantenido tardíamente entre el texto y la voz.

"Hagan lo que hagan, los autores no escriben libros. Los libros no están escritos. Son fabricados por escribas y otros artesanos, por mecánicos y otros ingenieros y por impresoras y otras máquinas." [15] Este comentario puede introducir otra revisión. Contra la representación, elaborada por la misma literatura, según la cual el texto existe en sí mismo, separado de toda materialidad, debemos recordar que no existe texto fuera del soporte que lo da a leer (o a escuchar) y que no hay comprensión de un escrito cualquiera que no dependa de las formas en las cuales llega a su lector. De aquí, la distinción indispensable entre dos conjuntos de dispositivos: aquellos que determinan estrategias de escritura y las intenciones del autor, y los que resultan de una decisión del editor o de una obligación del taller. [16]

Los autores no escriben libros: no, escriben textos que otros transforman en objetos impresos. La separación, que es justamente el espacio en el cual se construye el sentido (o los sentidos) fue olvidada muy a menudo, no sólo por la historia literaria clásica, que piensa la obra en sí misma, como un texto abstracto cuyas formas tipográficas no importan, sino también por la *Rezeptionsästhetik* que postula, a pesar de su deseo de convertir en historia la experiencia que los lectores tienen de las obras, una relación pura e inmediata entre los "signos" emitidos por el texto (que juegan con las convenciones literarias aceptadas) y "el horizonte de alcance" del público al cual están dirigidos.

En una perspectiva así, "el efecto producido" no depende sólo de las formas materiales que contiene el texto. [17] Sin embargo, ellas también contribuyen plenamente a moldear las anticipaciones del lector con respecto al texto y a atraer nuevos públicos o usos inéditos.

Representaciones colectivas e identidades sociales

A partir de este campo de trabajo donde se unen el texto, el libro y la lectura, pueden formularse varias proposiciones que articulen de una forma nueva las diferencias sociales y las prácticas culturales. La primera espera acabar con los falsos debates sobre la división, dada como universal, entre la objetividad de las estructuras (que sería el territorio de la historia más segura, aquella que al unir documentos masivos, seriados, cuantificables, reconstruye las sociedades tal como eran verdaderamente) y la subjetividad de las representaciones (a la cual se uniría otra historia, consagrada a los discursos y situada a distancia de lo real). Este tipo de discrepancia dividió profundamente la historia y también otro tipo de ciencias sociales como la sociología o la etnología, oponiendo enfoques estructuralistas e investigaciones fenomenológicas, las primeras trabajando a gran escala sobre las posiciones y las relaciones de los diferentes grupos, a menudo identificados en clases, los segundos, privilegiando el estudio de los valores y los comportamientos de las comunidades más reducidas, a menudo consideradas homogéneas. [18]

Tratar de superarla exige, en primer lugar, tener esquemas generadores de sistemas de clasificación y de percepción como verdaderas "instituciones sociales", incorporando bajo la forma de representaciones colectivas las divisiones de la organización social: "las primeras categorías lógicas fueron categorías sociales; las primeras clases de cosas fueron clases de hombres en las cuales fueron integradas esas cosas", [19] pero también tener estas representaciones colectivas como matrices de prácticas constructivas del mundo social en sí: "Aun las representaciones colectivas más elevadas no existen, no son verdaderamente tales sino en la medida en que ellas gobiernan los actos." [20]

Este retorno a Marcel Mauss y a Emile Durkheim y a la noción de "representación colectiva" autoriza a articular, sin duda mejor que el concepto de mentalidad, tres modalidades de la relación con el mundo social: en primer lugar, el trabajo de clasificación y de desglose que produce las configuraciones intelectuales múltiples por las cua-

les la realidad está contradictoriamente construida por los distintos grupos que componen una sociedad; en segundo, las prácticas que tienden a hacer reconocer una identidad social, a exhibir una manera propia de ser en el mundo, significanen forma simbólica un status y un rango; tercero, las formas institucionalizadas y objetivadas gracias a las cuales los "representantes" (instancias colectivas o individuos singulares) marcan en forma visible y perpetuada la existencia del grupo, de la comunidad o de la clase. De esta forma se abre una doble vía: una que piensa en la construcción de las identidades sociales como resultantes siempre de una relación forzada entre las representaciones impuestas por aquellos que poseen el poder de clasificar y designar y la definición, sumisa o resistente, que cada comunidad produce de sí misma; [21] la otra que considera la división social objetivada como la traducción del crédito acordado a la representación que cada grupo hace de sí mismo, por lo tanto, de su capacidad de hacer reconocer su existencia a partir de una exhibición de unidad. [22] Al trabajar en las luchas de representación, cuya postura es el ordenamiento, y por lo tanto la jerarquización de la estructura social en sí, la historia cultural se aparta sin duda de una dependencia demasiado estricta en relación con una historia social dedicada al estudio de las luchas económicas únicamente, pero también regresa sobre lo social ya que fija su atención sobre las estrategias simbólicas que determinan posiciones y relaciones y que construyen, para cada clase, grupo o medio un ser-percibido constitutivo de su identidad.

Para el historiador de las sociedades del Antiguo Régimen, construir la noción de representación como el instrumento esencial del análisis cultural es otorgar una pertinencia operatoria a uno de los conceptos centrales manejados en estas mismas sociedades. La operación de conocimiento está así ligada al utillaje nocional que los contemporáneos utilizaban para volver menos opaca a su entendimiento su propia sociedad. En las antiguas definiciones (por ejemplo, la del *Dictionnaire universel* de Furetière en su edición de 1727), [23] las acepciones de la palabra "representación" muestran dos familias de sentidos aparentemente contradictorios: por un lado, la representación muestra una ausencia, lo que supone una neta distinción entre lo que representa y lo que es representado; por el otro, la representación es la exhibición de una presencia, la presentación pública de una cosa o una persona. En la primera acepción, la representación es el instrumento de un conocimiento mediato que hace ver un objeto ausente al sustituirlo por una "imagen" capaz de volverlo a la memoria y de

"pintarlo" tal cual es. De estas imágenes, algunas son todas materiales, sustituyendo el cuerpo ausente por un objeto parecido o no: como los maniquíes de cera, madera o cuero que se colocaban encima del ataúd real durante los funerales de los soberanos franceses e ingleses ("cuando vamos a ver a los príncipes muertos en sus lechos de desfile, sólo vemos la *representación*, la efigie") o, más generalmente y más antiguamente, la litera fúnebre vacía y recubierta por un paño mortuorio que "representa" al difunto ("Representación se denomina también en la iglesia a un falso ataúd de madera cubierto por un velo de duelo, alrededor del cual se encienden velas, cuando se realiza un servicio para un muerto"). [24] Otras imágenes juegan sobre un registro diferente: el de la relación simbólica que, para Furetière, es "la representación de algo moral mediante las imágenes o las propiedades de las cosas naturales (...). El león es el símbolo del valor, la gallina el de la inconstancia, el pelícano el del amor maternal". Se postula entonces una relación descifrable entre el signo visible y el referente significado, lo que no significa que se lo descifre tal como se debería.

La relación de representación (entendida como relacionada con una imagen presente y un objeto ausente, una que vale por la otra porque es homóloga) estructura toda la teoría del signo del pensamiento clásico, elaborado en su mayor complejidad por los lógicos de Port-Royal. [25] Por un lado, estas modalidades variables son las que permiten discriminar distintas categorías de signos (ciertos o probables, naturales o instituidos, que se adhieren o están separados de aquello que se representa, etc.) y de caracterizar el símbolo por su diferencia con otros signos. [26] Por otro lado, al identificar las dos condiciones necesarias para que dicha relación sea inteligible (a saber: el conocimiento del signo como signo, en su separación de la cosa significada, y la existencia de convenciones que rigen la relación del signo con la cosa), la *Logique* de Port-Royal plantea los términos de una pregunta fundamental: la de las posibles incomprensiones de la representación, ya sea por falta de "preparación" del lector (lo que nos lleva nuevamente a las formas y los modos de la inculcación de las convenciones), o por el hecho de la "extravagancia" de una relación arbitraria entre el signo y el significado (lo que plantea la cuestión de las condiciones mismas de producción de las equivalencias admitidas y compartidas). [27]

De una perversión de la relación de representación, las formas de teatralización de la vida social en la sociedad del Antiguo Régimen dan el ejemplo más manifiesto. Todas tienden, en efecto, a hacer que

la cosa sólo exista dentro de la imagen que la exhibe, que la representación oculte en lugar de pintar adecuadamente aquello que es su referente. Pascal pone al desnudo este mecanismo de "muestra" que manipula signos destinados a dar el cambio y no a hacer conocer las cosas tal como son:

> Nuestros magistrados conocieron muy bien ese misterio, sus trajes rojos, sus armiños, de los que se envuelven en gatos forrados, los palacios donde juzgan, las flores de lis, todo este aparato augusto es muy necesario; y si los médicos no hubiesen tenido sotanas y mulas, y los doctores no hubiesen tenido gorros cuadrados y batas amplias de cuatro lados, jamás habrían podido engañar al mundo que no puede resistir una muestra tan auténtica. Si ellos poseían la verdadera justicia y si los médicos tuvieran el verdadero arte de curar, no tendrían que hacer gorros cuadrados; la majestuosidad de estas ciencias sería bastante venerable en sí misma. Pero al tener sólo ciencias imaginarias, es necesario que adopten esos vanos instrumentos que golpean la imaginación; y así, en efecto, consiguen el respeto.

La relación de representación se ve entonces alterada por la debilidad de la imaginación, que hace que se tome el señuelo por lo real, que considera los signos visibles como índices seguros de una realidad que no lo es. Así encubierta, la representación se transforma en máquina de fabricar respeto y sumisión, en un instrumento que produce una coacción interiorizada, necesaria allí donde falla el posible recurso a la fuerza bruta: "Las únicas personas de guerra no están disfrazadas de este modo, porque de hecho su parte es más esencial, se establecen por la fuerza, los otros por el fingimiento". [28]

Cualquier reflexión sobre las sociedades del Antiguo Régimen sólo puede inscribirse en la perspectiva así trazada, doblemente pertinente. En el estudio de la posición "objetiva" de cada individuo como dependiente del crédito que aquellos de quienes espera reconocimiento acuerdan a la representación que él da de sí mismo. En la comprensión de las formas de dominio simbólico por el "aparato" o "artificio"* tal como lo define La Bruyère, [29] como corolario de la ausencia o desaparición de la violencia inmediata. Es en este proceso de larga duración de la erradicación de la violencia, convertida en monopolio del Estado absolutista, [30] que debemos inscribir la importancia

* "Aparato en el sentido de "fasto", de "boato".

creciente de las luchas de representación cuya postura es el ordenamiento, la alineación y, por tanto, la jerarquización de la estructura social en sí.

El sentido de las formas

La constatación nos puede llevar a una segunda proposición que pretende localizar las fronteras distanciadoras más arraigadas socialmente en las diferencias más formales. Y esto, por dos razones tal vez contradictorias. Por un lado, los dispositivos formales (textuales o materiales) inscriben en sus estructuras mismas los deseos y las posibilidades del público al que apuntan, por tanto se organizan a partir de una representación de la diferenciación social. Por el otro, las obras y los objetos producen su campo social de recepción más de lo que son producidos por divisiones cristalizadas y previas. Recientemente, Lawrence W. Levine lo ha demostrado al evidenciar que la forma en que se representaban las obras de Shakespeare en la América del siglo XIX (es decir, mezcladas con muchas otras formas de teatro provenientes de la farsa, el melodrama, el ballet y el circo) había creado un público muy numeroso, ruidoso y movedizo, que iba mucho más allá de la única elite burguesa y letrada. [31] Estos dispositivos de representación del drama shakesperiano pertenecen al mismo orden que las transformaciones "tipográficas" operadas por los editores de la Biblioteca Azul sobre las obras que incluían en su catálogo: unos y otros apuntan, de hecho, a inscribir el texto en una matriz cultural que no es la de sus primeros destinatarios y permitir así una pluralidad de apropiaciones.

Los dos ejemplos nos llevan a considerar las diferenciaciones culturales no como la traducción de divisiones estáticas y fijas sino como el efecto de procesos dinámicos. Por una parte, la transformación de las formas a través de las cuales se propone un texto legitima recepciones inéditas creando nuevos públicos y nuevos usos. Por la otra, el compartir los mismos bienes culturales por los distintos grupos que componen una sociedad suscita la búsqueda de nuevas distinciones, aptas a marcar las diferencias conservadas. La trayectoria del libro en el Antiguo Régimen francés puede ser prueba de ello. Todo sucede como si las diferenciaciones entre las formas de leer se hubiesen multiplicado y aguzado a medida que el escrito impreso se iba tornando menos raro, menos confiscado, más ordinario. Mientras que la sola posesión del libro había significado durante mucho tiempo una

superioridad cultural, los usos del libro, legítimos o salvajes, y la calidad de los objetos tipográficos, cuidados o vulgares, son los que van adquiriendo en forma progresiva dicha función.

Sin duda, la atención que se prestó a las "formalidades prácticas" (según la expresión de Michel de Certeau), ya sea del lado de la producción o del lado de la recepción, fue lo que más dañó una manera clásica de escribir la historia de las mentalidades. Primero, al obligarla a considerar los discursos en sus dispositivos mismos, sus articulaciones retóricas o narrativas, sus estrategias persuasivas o demostrativas. Las disposiciones discursivas y las categorías que los fundan —sistemas de clasificación, criterios de diferenciación, modos de representación— no son en absoluto reducibles a las ideas que enuncian o los temas que presentan. Tienen su lógica propia —lógica que puede resultar contradictoria en sus efectos con la letra del mensaje—. Segunda exigencia: tratar los discursos en su discontinuidad y su discordancia. Por mucho tiempo, el camino pareció fácil, concluyendo del análisis temático de un conjunto de textos la caracterización de una "mentalidad" (o de una "visión del mundo" o de una "ideología"), luego haciéndole pasar de éste a una asignación social unívoca. La tarea parece menos simple desde que cada serie de discursos debe ser comprendida en su especifidad, es decir, inscrita en sus lugares (y medios) de producción y sus condiciones de posibilidad, relacionada con los principios de regularidad que la ordenan y la controlan, e interrogada en sus modos de acreditación y de veracidad. Volver a introducir entonces en el corazón de la crítica histórica el cuestionario elaborado por Foucault para el tratamiento de las "series de discursos" significa ciertamente mutilar la ambición totalizadora de la historia cultural, atenta a las reconstrucciones globales. Pero también es la condición para que los textos, sean cuales fueren, que el historiador transforma en archivos sean sustraídos a las reducciones ideológicas y documentales que los destruían en tanto que "prácticas discontinuas". [32]

Figuras del poder y prácticas culturales

Nuestra última propuesta tiene por objetivo rearticular las prácticas culturales sobre las formas de ejercicio del poder. La perspectiva supone que se tome distancia con respecto al "retorno a lo político" que parece haberse apoderado de una parte de la historiografía francesa. Basada sobre la primacía de la libertad del individuo, sustraída a toda determinación y privilegiando la oferta de ideas y la parte refle-

xiva de la acción, una posición así termina en una doble impotencia: ignora las restricciones no conocidas por los individuos y que sin embargo le gobiernan (sin llegar a pensamientos claros y a menudo, a pesar de ellos) las representaciones y las acciones; supone una eficacia propia a las ideas y los discursos, separados de las formas que los comunican, apartados de las prácticas que los revisten de significaciones plurales y concurrentes.

Nuestra perspectiva desea comprender a partir de los cambios en el modo de ejercicio del poder (generadores de formaciones sociales inéditas) tanto las transformaciones de las estructuras de la personalidad como las de las instituciones y las reglas que gobiernan la producción de obras y la organización de las prácticas. La relación que establece Elias entre la racionalidad cortesana por un lado (entendida como una economía psíquica específica, producida por las exigencias de una forma social nueva, necesaria para el absolutismo) y, por el otro, los rasgos propios de la literatura clásica (en términos de jerarquía de géneros, de características estilísticas, de convenciones estéticas) designa con agudeza el lugar de un posible trabajo. [33] Pero también a partir de las divisiones instauradas por el poder (por ejemplo, entre los siglos XVI y XVIII entre razón de Estado y conciencia moral, entre patrocinio estatal y libertad del fuero íntimo) se debe apreciar el surgimiento de una esfera literaria autónoma como la constitución de un mercado de bienes simbólicos y de juicios intelectuales o estéticos. [34] De este modo se establece un espacio de la crítica libre donde se opera una politización progresiva contra la monarquía del Antiguo Régimen, de prácticas culturales que el Estado había captado en un tiempo para su propio beneficio, o que habían nacido, como reacción a su influencia, en la esfera de lo privado.

En un momento en que la pertinencia de la interpretación social se encuentra frecuentemente rechazada, no tomemos estas reflexiones y proposiciones como el índice de una adhesión a dicha posición. Por el contrario, en la fidelidad crítica a la tradición de los *Annales*, ellas querrían ayudar a reformular la forma de acercar la comprensión de las obras, de las representaciones y de las prácticas a las divisiones del mundo social que, en conjunto, ellas significan y construyen.

3

La historia o el relato verídico

1. Filosofía e historia: dos niveles de conocimiento

El tema no es corriente en estos tiempos en los que se multiplican diálogos y colaboraciones entre las disciplinas, y no es de aquellos que el historiador aborde sin inquietud. Para estos temores hay varias razones, y la primera es el miedo a que se despierten los fantasmas dormidos de las "filosofías de la historia" al estilo Spengler o al estilo Toynbee; estas filosofías "baratas" (según el término que utilizaba Lucien Febvre) que desarrollan sus discursos sobre la historia universal a partir de un conocimiento de tercera mano de las reglas y procedimientos del trabajo histórico.

Más seriamente, el historiador confuso nace de la separación constatada entre dos universos de conocimiento, desconocidos el uno del otro. La historia tal como se hace no acuerda ninguna importancia al cuestionario clásico de los discursos filosóficos producidos a propósito de ésta cuyos temas (la subjetividad del historiador, las leyes y los fines de la historia) parecen no poseer una pertinencia operativa para la práctica histórica. Los interrogantes, las incertidumbres, las dudas que la atraviesan tienen muy poco que ver con una caracterización global de aquello que es el conocimiento histórico: de aquí, la distancia al parecer infranqueable entre, por un lado, la reflexión filosófica sobre la historia, donde los historiadores no reconocen nada o casi nada de sus prácticas y sus problemas y, por el otro, los debates actualmente anudados, en el interior mismo de la historia, sobre la definición, las condiciones, las formas de inteligibilidad histórica y donde se encuentran formuladas, sin referencia alguna a la filosofía, numerosas preguntas totalmente filosóficas.

2. La filosofía de la historia de la historia de la filosofía

Tejer un diálogo entre filosofía e historia supone entonces que se tome una mejor medida de los desconocimientos recíprocos y de sus razones. Para los historiadores, la filosofía tiene dos caras: una, la historia de la filosofía, la otra, la filosofía de la historia. Ahora bien, ni uno ni otro género se encuentra al mismo nivel que la historia tal como está construida desde hace medio siglo. La historia de la filosofía, que hubiera podido constituir el lugar de encuentro más inmediato fue, de hecho (por lo menos en la tradición francesa) la ocasión de manifestar las mayores diferencias.

Para Febvre, y los historiadores de los primeros *Annales*, la historia de la filosofía tal como la escriben los filósofos ha ilustrado lo peor de una historia intelectual desencarnada, replegada sobre sí misma, consagrada vanamente al juego de las ideas puras: "De todos los trabajadores que retienen, precisado o no por un epíteto, el calificativo genérico de historiador, siempre hay algo que los justifica ante nuestros ojos, salvo aquellos que, al repensar por su propia cuenta los sistemas a veces con siglos de antigüedad sin la menor preocupación de marcar la relación con las otras manifestaciones de la época que los vio nacer, se encuentran haciendo todo lo contrario de aquello que reclama un método de historiadores. Y que, ante la formación de estos conceptos provenientes de inteligencias desencarnadas, viviendo luego su propia vida fuera del tiempo y del espacio, unen extrañas cadenas a anillos a la vez irreales y cerrados". [1]

Febvre hace la misma crítica incluso con respecto a libros que respeta, lamentando por ejemplo que Etienne Gilson no haya levantado algunos puentes en su *Philosophie au Moyen Age* entre "la evolución política y económica general" y "la evolución de la filosofía". Y Febvre termina así: "No le pido al historiador doctrinas ni que se convierta en un historiador improvisado de las sociedades políticas y económicas. Le pido que mantenga siempre abierta una puerta de comunicación donde el mundo de las ideas pueda retomar el contacto que tenía naturalmente con el mundo de las realidades, cuando vivía". [2]

Esta antigua crítica, formulada en un vocabulario que sin duda no sería actualmente el nuestro, indica el malestar perpetuado de los historiadores ante una historia de la filosofía que postula la libertad absoluta de la creación intelectual, totalmente independiente de sus condiciones de posibilidad, y la existencia autónoma de ideas, desen-

cajadas de los contextos donde se elaboran y circulan. En sus más poderosos desarrollos, la historia de la filosofía no escuchó colmar esta desviación con la historia de los historiadores. Todo lo contrario, podría decirse, a partir del momento en que define su objeto como "el análisis objetivo de las estructuras de la obra", o como la puesta al desnudo de las "estructuras demostrativas y arquitectónicas de la obra". [3] Comprendida de esta manera, la historia de la filosofía es una historia específica, irreductible a todas las otras formas del conocimiento histórico, inarticulable con el conocimiento de este "mundo de realidades" del cual hablaba Febvre.

Este status propio, que sustrae absolutamente la filosofía a la interrogación histórica ordinaria, se apega al hecho de que la historia de la filosofía es filosofía misma o, según la fórmula hegeliana, es "lo esencial para la ciencia de la filosofía". Esta relación original, única, que sostiene la filosofía con su propia historia disuelve un objeto singular, constituido a partir del presente de la disciplina: "El espíritu filosófico se afirma como el creador de la historia de la filosofía, ya que es su actividad la que confiere aquí a los objetos de la historia su valor como *objetos dignos de la historia* (...) El pensamiento filosófico del historiador de la filosofía es entonces el que erige la doctrina intrínseca en objeto". [4]

De aquí, el postulado del carácter específico del dato filosófico presente en cada doctrina, un dato que no sólo es considerado irreductible a las circunstancias históricas de su aparición, sino incluso pensado como "no estrictamente histórico", por lo tanto negado o destruido para toda lectura que lo constituya como un "suceso" inscrito en la historia, sometido a un conjunto de determinaciones complejas y ligado a otros "sucesos": "La descomposición de cada doctrina en elementos de origen inconexo y externo, su resolución en una suma de influencias, de circunstancias materiales, de necesidades psicológicas individuales o colectivas, los harían aparecer como el reflejo epifenomenal de un momento de la vida de la humanidad en el intelecto del hombre históricamente determinado, y destruirían así su sustancia misma". [5] De aquí surge, a modo de corolario, una práctica de la historia de la filosofía cuyo objeto (y podríamos decir objeto exclusivo) es el desmontaje de la "ley interna específica de cada doctrina", organizadora del cuerpo de demostraciones articuladas que es la sustancia misma de toda obra filosófica.

Así fundamentada la historia de la filosofía, totalmente estructural e "internalista", pudo desarrollarse en una singularidad radical que contribuyó no poco a separar historia y filosofía, puesto que definía en términos muy diferentes de los historiadores, tanto su objeto como su método. Al constituir la historia de la filosofía a partir de una interrogación filosófica (propia), al afirmar no sólo la irreductibilidad del discurso filosófico a cualquier determinación sino también la imposibilidad misma de pensar históricamente el objeto filosófico ya que hacerlo significaría destruirlo, la historia filosófica de la filosofía (monopolio de filósofos) instituía una deshistoriación radical de su práctica. No cabe duda de que en esto hay una manera filosófica de consagrar la eminente dignidad de la posición y la postura filosóficas, ni determinadas ni preocupadas por la contingencia histórica, [6] aunque dicha perspectiva conduzca a una rigurosa lectura de las obras, únicamente guiada por la preocupación científica de comprender el orden de sus razones.

De la historia de la filosofía, los historiadores (y otros) pueden tener una idea diferente que sustituye la pregunta sobre las condiciones de determinación de la verdad filosófica que sólo permite establecer el "valor" o la "realidad" filosófica de ciertas doctrinas, partiendo del "pensamiento filosofante" (cuestión que Martial Guéroult situaba en el centro de su *dianoemática*), por la interrogación sobre las condiciones sociales de producción y de recepción de discursos considerados como filosóficos en esta u otra economía de discurso (cuestión que justamente es lo impensado fundamental de toda la filosofía). ¿Una pregunta así tiene valor operativo para el análisis de las obras? Bien sabemos que algunas de las tentativas hechas para articular un discurso filosófico con las estructuras de la sociedad donde aparece han dejado malos recuerdos debido a su reduccionismo apresurado y su determinismo ingenuo. La legitimidad de una "interpretación socioeconómica de un sistema intelectual" (para retomar la fórmula de Jon Elster en su libro sobre Leibniz [7]) exige otro camino que relacionar directamente un discurso y una posición social, un camino que ante todo señale las transferencias de paradigmas de un campo a otro (en el caso de un discurso económico o un discurso filosófico) o también la utilización de analogías que unen universos conceptuales desunidos (en Leibniz el de lo social y el de la metafísica). Pensar en la posible reinserción de la historia de la filosofía en la historia de la producción cultural (y por lo tanto en la historia propiamente dicha)

no significa necesariamente anular el dato filosófico del discurso filosófico sino intentar comprender su racionalidad específica en la historicidad de su producción y de sus relaciones con otros discursos. Las maneras de comprender la historia de la filosofía constituyen, pues, uno de los primeros éxitos de las relaciones entre filosofía e historia.

3. Renunciar a Hegel

A esta primera antinomia entre la historia filosófica de la filosofía y la historia historiadora se agrega una segunda, desde hace tiempo conceptualizada, entre conocimiento histórico y filosofía de la historia (o mejor aún, "historia filosófica", según la expresión hegeliana). Si queremos comprender correctamente la distancia entre las prácticas de los historiadores y la representación filosófica de la historia debemos recurrir a Hegel. Desde el primer esbozo de la introducción a las *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, que data de 1822, se establece firmemente la distinción entre todas las formas de historia practicadas por los historiadores (historia original de la Antigüedad o de los cronistas medievales, historia universal al estilo Ranke, historia pragmática moralizadora, historia crítica y filológica, en fin, todas las historias especiales dedicadas a un campo particular) y la historia filosófica a construir, que es la única historia verdadera pues su objeto es, según la definición dada en el curso pronunciado por Hegel en 1830, "la manifestación del proceso divino absoluto del Espíritu en sus figuras más importantes: la marcha gradual por la cual llega a su verdad y toma conciencia de sí mismo. Los pueblos históricos, los caracteres determinados por su ética colectiva, por su constitución, su arte, su religión, su ciencia, constituyen las configuraciones de esta marcha gradual; (...) Los principios de los espíritus de los pueblos (*Volksgeist*) en la serie necesaria de su sucesión, no son más que los momentos del único Espíritu Universal: gracias a ellos, él se eleva en la historia a una *totalidad* transparente a sí misma y aporta la conclusión". [8] Necesidad, totalización, finalidad: tantas nociones fundamentales que durante mucho tiempo han estructurado los discursos filosóficos sobre la historia, con una gran fidelidad a Hegel.

Ahora bien, justamente contra esta aprehensión de la realidad histórica se construyó, desde hace cincuenta años, la práctica histórica más concreta, que trabaja con discontinuidades, diferencias y desfases. A partir de esta desviación, la constatación más aguda es la de Michel Foucault en todo un conjunto de textos de fines de la década

de 1960 (*La Réponse au Cercle d'Epistémologie* en 1968, *L'Archéologie du Savoir* en 1969, *L'Ordre du discours* en 1970) donde opone, término a término, la idea de la historia generalmente admitida por los filósofos (atravesada por la referencia hegeliana) y el "trabajo efectivo de los historiadores". Para la historia tal como se la practica, las actas notariales, los registros parroquiales, los archivos portuarios que hacen alusión implícita a los temas más importantes de una historia ligada a las coyunturas económicas, demográficas o sociales), "las nociones fundamentales que se imponen ahora ya no son las de la conciencia y la continuidad (con sus problemas relativos de la libertad y de la causalidad), y tampoco son las del signo y de la estructura. Son las del acontecimiento y de la serie, con el juego de las nociones que les están ligadas; regularidad, azar, discontinuidad, dependencia, transformación : es por un conjunto tal que este análisis de los discursos con el cual sueño no se articula sobre la temática tradicional que los filósofos de ayer siguen considerando como la historia "viva" sino sobre el trabajo efectivo de los historiadores". [9]

Atento lector de aquello que designa como una "historia nueva" en *L'Archéologie du Savoir*, y que está constituida más que nada por las grandes tesis y las investigaciones francesas de las décadas del cincuenta y del sesenta sobre los movimientos de los precios y de los tráficos (de Labrousse a Chaunu), las variaciones demográficas reconstruidas a partir del método de reconstitución de las familias y las evoluciones de las sociedades, por lo general tomadas en un cuadro secular y monográfico (de Beauvaisis a Languedoc, de Amiens a Lyon o Caen), Foucault señala en estos trabajos, llevados a cabo sobre el lugar y sin que ninguno fuera portador de una teoría explícita de la historia, una doble originalidad intelectual: en relación con una historia global cuyo objetivo es relatar "el desarrollo continuo de una historia ideal" (que es la historia de las filosofías y los avatares del hegelianismo) y también en relación con una historia estructural que supuestamente evacuaría con el hecho rupturas y fracturas. El diagnóstico hecho sobre la historia tal como es, en la década de 1960, focaliza su atención sobre el concepto más que la diferencia de la herencia dejada por "la historia filosófica": la discontinuidad. En su práctica, los historiadores han roto con un pensamiento de la totalidad (que identifica el principio único, el "espíritu sustancial" presente de manera universal en las distintas "formas" o "esferas" que lo realizan en un momento dado {el Estado, la religión, el derecho, las costumbres, etcétera} y un pensamiento de la continuidad) que postula la unidad del Es-

píritu a través de sus diferentes, sucesivas y necesarias particularizaciones históricas. La historia sobre el montón procede de otra manera: realiza "un uso reglamentado de la discontinuidad, para el análisis de series temporales" [10] e intenta establecer las relaciones que articulan las series diversas y entrecruzadas sin relacionarlas todas con "el principio universal que impregna todas las esferas particulares de la vida". [11]

El destino de una antinomia

Historia nueva contra "historia filosófica", los *Annales* contra Hegel: el destino de esta antinomia no carece de interés. Por un lado, la filosofía misma se ha desprendido del proyecto hegeliano al considerar imposible pensar y producir esta "filosofía de la historia universal" que las lecciones de 1830 intentaban fundamentar. De esta renuncia a Hegel, de esta salida del hegelianismo, la modalidad más importante no es la del rechazo sino más bien la de la desviación, del desplazamiento. Escuchemos a Ricœur: "Aquello que nos parece muy problemático, es el proyecto en sí de componer una historia filosófica del mundo que esté definida por "la realización del Espíritu en la historia" [...] Lo que hemos abandonado es la obra en sí. Ya no buscamos la fórmula sobre una base a partir de la cual podría pensarse la historia del mundo como una totalidad consumada". [12] La inteligibilidad de la historia queda así separada de cualquier proyecto de totalización, ya sea a escala de cada momento histórico particular o a escala del devenir universal.

Sin embargo, en el momento en que se opera esta renuncia, este abandono filosófico de Hegel, la práctica historiadora, que contribuyó a hacerlo posible, se encuentra profundamente transformada. La historia, tal como se la escribe en la actualidad, ya no es aquella, o no es sólo aquella a la que Foucault quería articular su proyecto de análisis de discursos. En el centro de las revisiones contemporáneas, se encuentra la noción de serie en sí, considerada sin embargo como central en la caracterización de una historia libre de la referencia hegeliana. Actualmente menos apasionada por los discursos o los archivos portuarios, la historia ha podido interrogarse sobre la validez de los desgloses y los procedimientos implicados por el tratamiento en serie del material histórico. La crítica fue doble. Por un lado, denunció las ilusiones provocadas por el proyecto de una historia en serie (por lo tanto cuantitativa en la tradición historiográfica francesa) de los hechos de mentalidad o de las formas de pensamiento. Un proyecto tal

no puede más que ser reductor y reificador puesto que supone que los hechos culturales e intelectuales se dan de entrada en los objetos que pueden contarse o bien que deben ser captados en sus expresiones más repetitivas y menos individualizadas, y por lo tanto ser llevados a un conjunto cerrado de fórmulas de las cuales sólo hay que estudiar la desigual frecuencia según los sitios o los medios. Contra una reducción así, que establece correlaciones demasiado simples entre niveles sociales e indicadores culturales, se propuso la perspectiva de una historia cultural diferente, centrada más sobre las prácticas que sobre las distribuciones, más sobre las producciones de significados que sobre las reparticiones de objetos. La noción de serie no queda necesariamente fuera de una historia así (por ejemplo, en el sentido en que Foucault hablaba de "series de discursos", donde cada una tenía sus principios de regularidad y sus sistemas de obligaciones), pero allí se encuentra emancipada de la definición impuesta por la construcción de series económicas, demográficas o sociales, necesariamente basada sobre el tratamiento estadístico de datos homogéneos y repetidos.

Segundo problema: el de la articulación de las distintas "series" señaladas en una sociedad dada. La solución consistió durante mucho tiempo en repartirlas entre los "niveles" o "instancias" que supuestamente estructuran la totalidad social: una partición heredada del marxismo y que pudo reforzar una lectura de las duraciones braudelianas que jerarquizan la larga duración de los sistemas económicos, las coyunturas menos estiradas de las evoluciones sociales y el tiempo corto del suceso político. Dicha concepción, suponiendo una definición estable de las distintas instancias, identificables en toda sociedad sea cual fuere, implicando un orden de las determinaciones y postulando que los funcionamientos económicos o las jerarquías sociales son productores de representaciones mentales o ideológicas y no producidos por ellas, ya no es más aceptable, ni aprobada. En distintas modalidades, la investigación histórica ha tratado de ver de otra manera la lectura de las sociedades, esforzándose por penetrar la madeja de tensiones que las constituyen a partir de un punto de entrada en particular, sea un suceso, importante u oscuro, la trayectoria de una vida, o la historia de un grupo específico. De aquí, varias de las formas de la historia actual, muy diferentes de las evocadas por Foucault en los años 1968-1970: la *microstoria* en Italia, la *anthropological mode of history* practicada por ciertos historiadores norteamericanos, el retorno al estudio del acontecimiento en Francia. En todos los casos, se trata de llegar a las estructuras, no con la construcción de distintas se-

ries articuladas unas con otras sino a partir de una aprehensión conjuntamente puntual y global de la sociedad considerada, dada a comprender a través de un hecho, una existencia o una práctica. El programa explicitado por Foucault ("determinar qué forma de relación puede ser legítimamente descrita entre las distintas series") se encuentra formulado en términos nuevos, que exigen ser elaborados en el límite de la práctica historiadora y de la reflexión filosófica de las nuevas preguntas. Ahora nos gustaría evocar algunas de ellas.

4. Del objeto histórico o la querella de los universales

"La historia es la descripción de lo individual a través de los universales": [13] la afirmación de Paul Veyne designa claramente una de las primeras tensiones con las cuales se enfrenta el conocimiento historiador, acostumbrado a manejar categorías al parecer estables e invariables. Ahora bien, según Foucault (y/o Elias), resulta imposible considerar los objetos históricos, tal como son, como "objetos naturales" de los cuales sólo variarían las modalidades históricas existentes. La medicina, la locura, el Estado no son objetos pensables en el modo de lo universal y cuyo contenido sería particularizado en cada época histórica. Detrás de la engañosa comodidad del vocabulario no hay que reconocer objetos sino "objetivaciones" producidas por prácticas diferenciadas que construyen, en cada ocasión, figuras originales, irreductibles las unas con las otras. Tal como lo escribe Paul Veyne en su comentario de Foucault, "en este mundo, no se juega al ajedrez con figuras eternas, el rey, el alfil: las figuras son aquello en que las convierten las sucesivas configuraciones sobre el tablero". [14] No las constituyen objetos históricos fuera de las prácticas, móviles y por lo tanto tampoco campos de discursos o de realidad definidos de una vez para siempre, divididos en forma fija y notables en cada situación histórica: "Las cosas no son más que objetivaciones de prácticas determinadas, de las cuales se debe actualizar las determinaciones". [15] Sólo al identificar las particiones, las exclusiones, las relaciones que constituyen los objetos que estudia, la historia podrá pensarlos como "constelaciones individuales o incluso singulares" [16] y no como figuras circunstanciales de una categoría supuestamente universal. Con respecto a esto, dos comentarios. El primero, para marcar que la constatación de esta variación de las objetivaciones históricas no debe ser confundida con una evaluación de los conceptos de los historiadores, tenidos como necesariamente fluctuantes por ser "sublunares". Reconocer la

mutabilidad de las configuraciones que construyen en forma específica campos de prácticas, economías discursivas, formas sociales no significa necesariamente postular que los conceptos manejados para designarlos (a condición de no ser más conceptos genéricos, o universales, del repertorio histórico clásico) son por esencia falsos y vagos.

Segundo: a partir de la misma imagen del juego (la partida de cartas o el juego de ajedrez) Norbert Elias explicita el concepto más importante de todos sus análisis: el de la *figuración*, que en francés se conoce como *formación* o mejor aún por *configuración, constelación, dispositivo*. Aquí también el objetivo al que se apunta es la invariabilidad de los objetos históricos, la universalidad postulada de la economía psíquica, de las categorías de pensamiento, de la estructuración social. Para Elias, en efecto, la modalidad propia de las relaciones de interdependencia relacionan a los individuos entre sí en una formación dada lo que define la especifidad irreductible de esta formación o configuración. De esto, las figuras singulares cada vez de las formas de dominio, de los equilibrios entre los grupos, de los principios de organización de las sociedades. De esto, la variabilidad de las categorías psicológicas y de la estructura misma de la personalidad, de ninguna manera reductibles a una economía universal de la naturaleza humana, sino formadas diferentemente por el modo de dependencias recíprocas que caracteriza cada formación social. De esto, por último, la partición "concreta" "objetiva" de las formas sociales por el cruzamiento de prácticas interdependientes: "ni 'el juego' ni 'los jugadores' son abstracciones. Es lo mismo que la configuración que forman los cuatro jugadores alrededor de la mesa. Si el término de "concreto" tiene un sentido, podemos decir que la configuración que forman estos jugadores, y los jugadores mismos son igualmente concretos. Lo que debemos entender por configuración es la figura global siempre cambiante que forman los jugadores: ésta incluye no sólo su intelecto sino toda su persona, las acciones y las relaciones recíprocas". [17]

Una idea pobre de lo real

Entre Elias y Foucault las diferencias son grandes, y se basan fundamentalmente en la oposición entre una idea de la duración donde las formas sociales y psicológicas se deslizan de una a otra en una continuidad larga (lo que Elias designa con el termino de "*figurational changes*") y una idea de la discontinuidad, que plantea como esenciales las rupturas entre las distintas figuras sociales o discursivas. Sin embargo, ambas apelan a una "revolución" en la historia al obligar a la disciplina

a pensar sus objetos o sus conceptos de otra manera. Desprenderse de manera tan radical de los automatismos heredados, de las evidencias no cuestionadas, no es cosa fácil, y las antiguas certezas difícilmente se descascarillan. Aun en los mejor intencionados, los falsos objetos naturales retoman naturalmente, como si la primera evidencia según la cual el Estado, la medicina, la locura (está bien que existe), en todos los tiempos, constituyera el principal obstáculo que impide construir en invariabilidad las objetivaciones históricas como correlato de las prácticas.

De estas resistencias, aquella que discrimina la realidad de lo social, buena para el historiador, y la que no es ella, que realza el discurso, la ideología o la ficción no es la menos durable. Es la que Foucault intentaba destruir en su discurso dirigido principalmente a los historiadores: ["Hay que demistificar la instancia global de lo real como totalidad a ser restituida. No existe 'lo' real con el que nos uniríamos si habláramos de todo o de ciertas cosas más 'reales' que otras, y que perderíamos, en beneficio de abstracciones inconsistentes, si nos limitáramos a hacer aparecer otros elementos y otras relaciones (...) Un tipo de racionalidad, una manera de pensar, un programa, una tecnología, un conjunto de esfuerzos racionales y coordinados, objetivos definidos y perseguidos, instrumentos para alcanzarlo, etcétera, todo esto es lo real, aun si esto no pretende ser 'la realidad' misma, ni 'la' sociedad entera" [18]]. Contra "una pobre idea de lo real" que generalmente es la de los historiadores, que la asimilan en el seno social de las existencias vividas o de las jerarquías restituidas, se afirma la equivalencia fundamental de todos los objetos históricos, de ningún modo discriminados por los niveles de realidad diferentes de los que ellos están obligados a señalar. Lo esencial no consiste entonces en distinguir entre esos grados de realidad (lo que desde hace mucho tiempo ha sido la base de la oposición entre una historia socioeconómica que llegaba a lo real a través de los materiales-documentos y otra historia, dedicada a las producciones de lo imaginario) sino en comprender cómo la articulación de los regímenes de práctica y de las series de discursos producen aquello que es lícito designar como la "realidad", objeto de la historia. [19]

5. De lo narrativo o las trampas del relato

De todas las preguntas a la orden del día entre los historiadores, la de las formas de escritura histórica en sí es sin lugar a dudas una de las más vivas, y también una de las que la referencia filosófica puede

ayudar a constituir con mayor pertinencia. Conocemos el debate abierto por el diagnóstico que quiso caracterizar la historia en sus tendencias más nuevas como un retorno al relato, a la narración, y corolariamente como un abandono de la descripción estructural de las sociedades. [20] Dos postulados constituyen la base de dicha constatación: en primer lugar, que ese reflujo hacia el relato significa una renuncia a las explicaciones coherentes y científicas (en particular a las proporcionadas por las causalidades económica y demográfica), y segundo, que esta elección de un modo particular de escritura histórica que "consiste en organizar la materia según el orden continuo de la cronología, y en poner la imagen a un punto tal que por la convergencia de los hechos, lo narrado será de una sola pieza y de una continuación, aunque también habrá intrigas secundarias", [21] indica un desplazamiento de los objetos (que ya no son las estructuras sociales sino los sentimientos, los valores, los comportamientos), de los tratamientos (los procedimientos cuantitativos ceden ante la investigación de particularidades) y de la comprensión histórica (el "principio de indeterminación" que sustituye los modelos deterministas).

Un diagnóstico así, que discutible en su validez en sí (¿la historia de hoy es verdaderamente tan "narrativa" como pretende serlo?) parece doblemente apresurado. Por un lado, ahí donde piensa identificar un retorno del relato en una historia que lo habría descalificado y abandonado, hay que reconocer junto con Ricœur lo contrario, es decir, el hecho de pertenecer plenamente la historia en todas sus formas, incluso las que menos describen los hechos, o las más estructurales, al campo de lo narrativo. Cualquier escrito propiamente histórico se construye, en efecto, a partir de fórmulas que pertenecen al relato o a la intriga. Existen diversas formas de transición que vuelven a enviar "las estructuras del conocimiento histórico al trabajo de configuración narrativa" y que aparentan en uno y otro discurso la concepción de la causalidad, la caracterización de los sujetos de la acción, la construcción de la temporalidad. [22] A partir de esto, la historia es siempre relato, aun cuando pretende evacuar lo narrativo y su modo de comprensión siga siendo tributario de los procedimientos y operaciones que aseguran la intriga de las acciones representadas. [23]

Narración e inteligibilidad

Sin embargo (y es un segundo punto) esta pertenencia de la historia a lo narrativo, que fundamenta la identidad estructural entre relato de ficción y relato histórico no es exclusiva de inteligibilidad. La

oposición es demasiado simple al pretender contrastar las explicaciones sin el relato y los relatos sin explicación: la comprensión histórica está construida, en efecto, en y por el relato en sí, por sus disposiciones y sus composiciones. Pero hay dos formas de entender esta afirmación. Primero, puede significar que la intriga es en sí misma comprensión (y por lo tanto, que haya tantas comprensiones posibles como intrigas construidas y que la inteligibilidad histórica sólo se mide con la vara de la credibilidad que ofrece el relato. "Aquello que llamamos explicación no es más que la manera que el relato tiene para organizar una intriga comprensible", [24] escribía Veyne, planteando a la vez que relatar es dar a comprender pero que, consecuentemente, explicar en historia no es más que develar una intriga. Sin embargo, la proposición que relaciona narración y explicación puede tener otro sentido, si elabora los datos de la intriga como rasgos o índices que autorizan la reconstrucción, nunca sin incertidumbre pero siempre sometido a control, de las realidades que lo produjeron. El conocimiento histórico se inscribe así en un paradigma del conocimiento que no es el de las leyes pertenecientes a la matemática ni tampoco el de los únicos relatos verosímiles. [25] La intriga debe entenderse como una operación de conocimiento que no pertenece al orden de la retórica sino que plantea como central la posible inteligibilidad del fenómeno histórico, en su realidad borrada, a partir del cruce de sus huellas accesibles.

Una vez eliminada la falsa antinomia entre conocimiento histórico y configuración narrativa, queda el problema de la puesta en marcha por parte de la historia de distintos tipos de escritura narrativa, de distintos registros del relato. El del *Méditerranée* no es el de *Montaillou*, el de la microhistoria no es el de la historia social, el de una curva de precios no es el de una historia de vida. Pudo ser tentador dar a conocer esas diferencias ya sea considerándolas como técnicas de observación compatibles, como son los manejos del microscopio o del telescopio, o relacionarlas con las mutaciones mismas que han afectado las técnicas de los relatos de ficción, en texto y en imágenes, a través de este siglo. Sin embargo, hay más en la elección de uno u otro tipo de narración, y en particular la traducción de diversas representaciones, incluso contradictorias de lo social de lo que se haya pensado como una totalidad estructurada en instancias, definitivamente jerarquizadas, sino como un enredo de relaciones complejas donde cada individuo se encuentra inscrito de distintas maneras [26] y que están construidos culturalmente. Es obvio entonces que las elecciones he-

chas entre las distintas escrituras históricas posibles (y todas, por cierto, pertenecen al género narrativo) construyen formas de inteligibilidad diferentes de las realidades sociales pensadas diferentemente. A través de estos contrastes que distinguen las puestas en marcha del material histórico se formulan en la actualidad, en las prácticas de análisis y no en el enunciado didáctico de las teorías de la historia, las mayores divergencias que separan a los historiadores y que sólo recortan de manera parcial las oposiciones heredadas e institucionalizadas.

6. History versus Story o las reglas del relato verídico

Relato entre otros relatos, la historia se singulariza por el hecho de que posee una relación específica con la verdad, o más bien que sus construcciones narrativas intentan ser la reconstitución de un pasado que fue. Esta referencia a una realidad situada fuera y delante del texto histórico ante el que éste tiene por función restituir, a su manera, no fue abdicada por ninguna de las formas del conocimiento histórico, mejor aún ésta constituye la historia en su diferencia constantemente mantenida con la fábula y la ficción. Ahora bien, es justamente esta partición la que parece menos segura, y esto por dos conjuntos de razones. Por un lado, la reinscripción de la escritura histórica en el campo de lo narrativo pudo llevar prácticamente a borrar la frontera que la separa del relato de ficción y hacerla ser considerada como un *literacy artifact*, una *form of fiction making*, poniendo en marcha las mismas categorías narrativas y las mismas figuras retóricas que los textos imaginarios. Y a partir de esto, un desplazamiento de los criterios de identificación de los tipos de discurso, clasificados según los paradigmas de la intriga que los articulan, y no según la relación que puedan tener con la realidad. A partir de esto también, un desplazamiento conjunto de la definición misma de la explicación histórica, entendida como el procedimiento de identificación y reconocimiento de los modos y figuras del discurso puesto en marcha por el relato, y no como la razón del hecho pasado. [27] Aun si, en una perspectiva de este tipo, el objetivo referencial de la historia no se niega ni evacua (si no, ¿cómo constituir la historia como específica?) el acento está puesto en otro lado, sobre las identidades retóricas fundamentales que entroncan (emparentan) historia y novela, representación y ficción. Por otro lado, y para parafrasear a Ricœur, el concepto mismo de "realidad" aplicado al pasado es lo difícil de problematizar en la actualidad. Las

aporías o ingenuidades de los historiadores en la materia se aferran sin duda a la confusión perpetuada entre una discusión metodológica, tan vieja como la historia, sobre el valor y la significación de los rastros que autorizan un conocimiento mediato, indirecto de los fenómenos que los produjeron, y una interrogación epistemológica, que los historiadores por lo general evitan, quizá porque paralizaría su práctica, sobre el status mismo de la correspondencia proclamada, reivindicada, entre los discursos, sus relatos y la realidad que pretenden reconstruir y tornar comprensible. Sin elaborar una pregunta así, tal vez podamos marcar la postura que es la definición misma de esta "realidad" que debe ser reconstruida, un problema que se encuentra en el corazón mismo de los debates vivos llevados a cabo en Alemania entre los partidarios de *l'Alltagsgeschichte*, de una historia de lo existencial cotidiano, y los defensores de una historia social conceptualizada, o de aquellos comprometidos en Italia, alrededor de la *microstoria*, definida como la "ciencia de lo vivido".

"La cuestión de la prueba se encuentra más que nunca en el corazón de la investigación histórica", [28] pero ¿qué significa "probar" en historia? La pregunta sugirió durante mucho tiempo una respuesta de tipo filológico, que relaciona la verdad de la escritura histórica con el correcto ejercicio de la crítica documentaria o al manejo justo de las técnicas de análisis de los materiales históricos. De este ejercicio o de este manejo, hay controles posibles que verifican o descalifican, sobre una base técnica, los enunciados históricos que producen. Así repartida en estos procedimientos objetivos, puede diferenciarse la historia de la fábula o de la ficción y al mismo tiempo, ser validada como reconstitución objetiva del pasado conocido sobre rastros de la realidad reencontrada a partir de sus vestigios. "Dicha reconstitución puede ser considerada como verdadera si puede ser reproducida por cualquier otra persona que sepa poner en práctica las técnicas necesarias para la circunstancia": [29] aun si las modalidades de las intrigas pueden variar, aun si la escritura histórica señala el artefacto literario, y por lo tanto la creación singular, se considera que el pedestal del conocimiento histórico escapa a estas variaciones o a estas singularidades ya que su "verdad" está garantizada por operaciones controlables, verificables y renovables. [30]

Aquí se encuentra la primera restricción del discurso histórico, reconocida incluso por aquellos menos inclinados a tenerlo por científico. Abandonar los requisitos sería, en efecto, destruir la idea misma de conocimiento histórico. Sin embargo, la experiencia de cada uno indica claramente que una seguridad en la objetividad de las técnicas propias a la disciplina (ya sean filológicas, estadísticas, informáticas) no alcanza para eliminar las incertidumbres inherentes al estado del conocimiento que la historia produce, de tipo "indirecto, basada en indicios y conjeturas". [31]

La cuestión a la cual se enfrenta la historia en la actualidad es la del pasaje de una validación del discurso histórico sobre la base del control de las operaciones que lo fundamentan (y que no son nada menos que arbitrarias) a otro tipo de validación que permita considerar como posibles o probables las relaciones postuladas por el historiador entre los rastros documentales y los fenómenos de los que son el indicio o, en otro vocabulario, las representaciones hoy manipulables y las prácticas pasadas que designan. Formular de esta manera el problema de la historia como relato verídico significa formular al mismo tiempo todo un conjunto de cuestiones que conciernen tanto la pertinencia y la representatividad de los rastros accesibles (problema que no alcanza para determinar un concepto paradójico como el de "excepcional normal" [32]) como la forma de articular la relación entre representaciones de las prácticas y prácticas de la representación.

Todos los debates anudados, sobre todo en Italia, a propósito del "paradigma del indicio", sus méritos o sus fracasos, [33] me parecen que nos vuelven a enviar a la doble operación que fundamenta todo discurso histórico:

a) constituir como representaciones los rastros, de cualquier orden que sean: discursivo, iconográfico, estadístico, etcétera, que señalen las prácticas constitutivas de toda objetivación histórica;
b) establecer en forma hipotética una relación entre las series de representaciones construidas y trabajadas como tales y las prácticas de las que son la referencia externa.

A partir de esto, todo un conjunto de consecuencias. Las primeras conciernen el tratamiento de los discursos que constituyen no el único sino el más masivo de los materiales de la historia. Ninguno puede ser manipulado sin ser sometido al doble cuestionario, crítico y

genealógico, propuesto por Foucault, cuyo objetivo es señalar sus condiciones de posibilidad y de producción, sus principios de regularidad, sus restricciones y apropiaciones. [34] La tarea consiste en inscribir en el centro de la crítica documental, que constituye una de las características más duraderas y menos discutidas de la historia, el cuestionario y las exigencias del proyecto de análisis de los discursos tal como fue formulado en articulación "con el trabajo efectivo de los historiadores" y cuyo objeto es, finalmente, las restricciones y los modos que reglamentan las prácticas discursivas de la representación.

Por otro lado, pensar en el trabajo histórico como en un trabajo sobre la relación entre representaciones y prácticas (extendiendo el mismo cuestionario a otros tipos de representaciones manejadas por el historiador) es plantear, en principio, que sólo se trata de relaciones conjeturales. Querer oponer las certidumbres de la ciencia filológica, al restituir lo "verdadero" o lo "real" a partir de una correcta crítica documental, y las incertidumbres de las reconstrucciones hipotéticas o arbitrarias del trabajo sobre los índices es pura ilusión

La cuestión pertinente es, en efecto, la de los criterios que permiten considerar como posible la relación instituida por la escritura histórica entre el rastro representante y la práctica representada (para hacer una parodia del vocabulario de Port-Royal). [35] Esta relación puede ser considerada como aceptable, dice Carlo Ginzburg, si es plausible, coherente y explicativa. Nadie dudará de que cada uno de estos términos esté bien fundamentado o definido, en particular en lo referente a la noción misma de "explicación". Sin embargo, ellos indican los lugares de los posibles controles de cualquier enunciado histórico: del lado de su "objetividad", comprendida según la fórmula de Mandelbaum, como "excluyente de la posibilidad de que su negación pueda ser igualmente verdad"; [36] del lado de su posibilidad, es decir de su compatibilidad con los enunciados concurrente o precedentemente producidos. Escribir la historia con dichas categorías, admitiendo un margen de incertidumbre irreductible y renunciando a la noción misma de prueba, puede parecer decepcionante y muy retrasado con respecto al objetivo de veracidad que constituyó la disciplina en sí. Sin embargo, no existe otro camino, salvo el de postular (lo que muy pocos intentan hacer, según creo) el relativismo absoluto de una historia identificada con la ficción o las certidumbres ilusorias de una historia definida como ciencia positiva.

7. Historia y filosofía: mellar las certidumbres

Para un historiador, pensar en la relación entre las dos disciplinas significa plantear una pregunta práctica y útil: ¿en qué y cómo la reflexión filosófica permite elaborar mejor los problemas sobre los cuales desemboca hoy cualquier trabajo histórico, concreto y empírico?

La pregunta sobre la historia ha sufrido, sin lugar a dudas, por no haber sido durante mucho tiempo más que un discurso de historiador por lo general normativo, al enunciar lo que la historia debía ser o no, o explicativo, al indicar cómo procedió ante un documento (o al menos cómo creía proceder). De aquí, la evacuación de preguntas sin embargo esenciales para constituir la disciplina en sí: las del desglose de sus objetos, de sus formas narrativas, de sus criterios de validación. Conceptualizar tales problemas supone una camaradería necesaria y conveniente con la filosofía allí donde ésta obliga a inscribir los debates metodológicos concernientes a la legalidad o la pertinencia de las técnicas históricas en un cuestionamiento epistemológico sobre la relación existente entre el discurso producido por tales operaciones y el referente que pretende reconstruir.

La tarea supone el abandono de ciertas posturas naturales a cada tradición disciplinaria: el desprecio de lo empírico, identificado con lo histórico, por un lado y, por el otro, la ostentación de una realidad bien "real" considerada como al alcance del documento, supuestamente legible a archivo abierto.

Mellar estas certidumbres, a veces altamente reivindicadas pero muy a menudo aceptadas espontáneamente, requiere, primero, que se constituya la historia comparada de su institución (y por lo tanto, la del establecimiento de identidades disciplinarias), segundo, que se construyan históricamente las preguntas de la filosofía (comenzando por la de su propia historia) y que se elaboren filosóficamente las dificultades de la práctica historiadora.

4

Formación social y economía psíquica: la sociedad cortesana en el proceso de civilización

I

Puede parecer paradójico que un historiador deba presentar esta nueva edición del libro de Norbert Elias* que comienza con una crítica radical del trabajo histórico. En su introducción, Elias opone, término a término, la sociología tal como la concibe y practica, productora de un saber seguro, riguroso, acumulable, y la historia, extraviada en vías sin salida del relativismo. Para él, el enfoque de los historiadores de los fenómenos revela tres debilidades fundamentales: supone, por lo general, un carácter único de los elementos que estudia, postula que la libertad del individuo es la base de todas sus decisiones y acciones y relaciona las evoluciones más importantes de una época con las libres intenciones y los actos voluntarios de aquellos que ostentan poder y poderío. La historia ejercida de esta manera reproduce, en un modo que pretende ser de conocimiento, la ideología de las sociedades que estudia y que consideraba fundamental la voluntad del príncipe al que todo debe obedecer y a quien todos deben someterse. Incluso basada en la invención documental y sobre las técnicas que exigen erudición, esta modalidad no puede producir más que un conocimiento arbitrario, constituido por una sucesión de juicios contradictorios que son el reflejo de los intereses y partidos tomados por los historiadores que los pronuncian.

Elias define su propio proyecto, calificado de sociológico, contra este procedimiento. Su diferencia con la historia no se debe a la situa-

* Este artículo es, en su origen, el prefacio realizado como introducción a la edición francesa del libro del sociólogo alemán Norbert Elias, *La sociedad cortersana.*

ción cronológica de los fenómenos considerados: la sociología no consiste, o no sólo consiste, en el estudio de las sociedades contemporáneas sino que debe dar cuenta de las evoluciones de larga duración, incluso las muy largas, que permiten comprender, por filiación o diferencia, las realidades del presente. Su objeto es plenamente histórico, en el sentido que él se sitúa en el pasado (o puede situarse), pero su modalidad no es para nada histórica pues no se dedica a los individuos, supuestamente libres y únicos, sino a las posiciones que existen en forma independiente de ellos y a las dependencias que rigen el ejercicio de su libertad. Es no estudiar a un rey en particular sino la función de dicho rey, no la acción de un príncipe sino la red de obligaciones en la cual se encuentra inscrito: éste es el principio en sí del análisis sociológico según Elias, y la primera especifidad que le distingue fundamentalmente del enfoque histórico.

Por cierto que los rasgos que Norbert Elias atribuye a la historia, considerada como una modalidad única, siempre idéntica a sí misma, no son aquellos a través de los cuales los historiadores de estos últimos veinte o treinta años quisieran ver caracterizar su práctica. Con los *Annales*, aunque no sólo con ellos, la historia se alejó de los credos clásicos criticados por Elias. El estudio de las series, demográficas o económicas, ha desplazado la atención del hecho único al hecho repetido, de lo excepcional de la acción política o militar a los ritmos cíclicos de los movimientos coyunturales. El análisis de las sociedades propuso una historia de las estructuras que ya no es más aquella de los individuos y donde cuentan, en primer lugar, las posiciones de los grupos, unos con relación a otros, los mecanismos que aseguran la movilidad (o la reproducción) social, los funcionamientos no percibidos por los sujetos sociales y sobre los cuales su acción voluntaria no tiene mucha influencia. La evolución de la problemática historiadora más nueva fue al encuentro de Elias, al estudiar con rigor las determinaciones que pesan sobre los destinos personales, los fenómenos que ninguna voluntad (ni siquiera la del príncipe) podría transformar. Los reyes quedaron entonces destronados de sus preocupaciones historiadoras y junto con ellos, la ilusión del poder de las intenciones individuales.

¿Significa esto que el propósito introductorio de Norbert Elias perdió toda pertinencia y que, en la actualidad, la sociología que practica y la historia tal como es son una sola cosa? Esto sería afirmar demasiado y perder la lección siempre actual de una obra de la cual el tiempo no logra borrar su valor innovador. Es el tema mismo del li-

bro: puede ser comprendido como el estudio de la corte de los reyes de Francia entre Francisco I y Luis XIV. Un tema histórico, muy clásico e incluso un poco arcaico con respecto a los intereses recientes de los historiadores, preocupados por la mayoría, las sociedades provinciales y las existencias populares. Pero detrás de esta apariencia, el proyecto de Norbert Elias es otro. No se trata de aprehender sólo la corte o el lugar ostentatorio de una vida colectiva, ritualizada por la etiqueta, inscrita en el boato monárquico. El objeto del libro es la sociedad de la corte, con el doble sentido del término. Por un lado, debe considerarse la corte como una sociedad, es decir, como una formación social donde se definen de manera específica las relaciones existentes entre los sujetos sociales y donde las dependencias recíprocas que ligan a los individuos unos con otros engendran códigos y comportamientos originales. Por el otro, la sociedad cortesana debe entenderse en el sentido de sociedad dotada de una corte (real o principesca) y organizada a partir de ella. Esta constituye entonces una forma particular de sociedad, que debe ser tratada al igual que otras grandes formas, tales como la sociedad feudal o la sociedad industrial. La corte en esta sociedad juega el rol central puesto que organiza en conjunto de relaciones sociales, al igual que los lazos vasalláticos en la sociedad feudal o la producción manufacturera en las sociedades industriales. El propósito de Elias es comprender la sociedad del antiguo régimen a partir de la formación social que puede calificarla: la corte.

Por lo tanto, no la corte sino la sociedad cortesana. Y se debe agregar, no una sociedad cortesana en particular, aun si el análisis se lleva a cabo a partir del ejemplo francés que, bajo Luis XIV propone la forma más acabada de la corte del antiguo régimen. Para Elias, el estudio del caso permite llegar a lo esencial, es decir, la muestra de las condiciones que hacen posible el surgimiento y perpetúan la existencia de dicha forma social. De esto surge la doble estrategia de investigación aplicada en el libro. Por un lado, se trata de considerar una situación histórica específica, a saber, de poner a prueba datos empíricos, un cuerpo de hipótesis y conceptos. "Las teorías sociológicas que no se verifican por medio de un trabajo de sociología empírica no sirven para nada", escribe Elias, tomando distancia de una sociología más tentada por la construcción de taxonomías de validez universal que por el "análisis intensivo" de casos históricos determinados. A la tipología weberiana de las formas de poderes, sumando todas las situaciones concretas posibles, opone otra modalidad que establece las leyes de funcionamiento de las formas sociales a partir del examen

minucioso de una de sus actualizaciones históricas.

Para llevar a cabo esto, hace falta tener en cuenta otra exigencia: la del comparativismo. Esta debe entenderse en tres niveles. El primero permite señalar distintos funcionamientos de la misma forma social en sociedades comparables y contemporáneas. Es por eso que varias veces Elias confronta a la sociedad cortesana de la Francia del antiguo régimen con situaciones inglesas, donde la corte real no es el único centro de autoridad social, o prusiana, donde el empleo de los nobles como funcionarios del Estado impide el desarrollo de la cultura curial, que en Francia está en manos de una nobleza sin actividad profesional. Sin embargo, las cortes principescas no son propias de la sociedad occidental entre los siglos XVI y XVIII, y Elias realiza otras comparaciones de mayor alcance, como aquella que relaciona el rol desempeñado por las cortes de las sociedades asiáticas y el de las cortes europeas. Aquí, lo importante es mostrar los efectos idénticos de la misma forma social en sociedades muy alejadas en el tiempo y el espacio. La curialización de los guerreros, es decir, la transformación de una aristocracia militar en nobleza cortesana es uno de los fenómenos engendrados por la existencia de cortes principescas y que se parece al origen del "proceso de civilización" entendido como la pacificación de las conductas y el control de los afectos (*La Dynamique de l'Occident*). Por último, comparar, para Elias, significa contrastar las formas y los funcionamientos sociales. El contrapunto de la sociedad cortesana es la sociedad burguesa de los siglos XIX y XX, de la cual difiere por la ética económica, la actividad profesional de sus miembros, la constitución de una esfera de lo privado separada de la existencia social. Las divisiones hoy consideradas evidentes (por ejemplo entre vida pública y vida privada), las conductas consideradas como únicas posibles y racionales (por ejemplo, el ajuste de los gastos familiares a los ingresos disponibles), pueden así verse desprovistas de su supuesta universalidad y ser llevadas al status de formas temporalmente circunscriptas, segregadas por un equilibrio social nuevo que no era el de las sociedades cortesanas.

II

Para justificar entonces lo que puede ser el estudio sociológico de un fenómeno comúnmente considerado como histórico, Norbert Elias redactó el prefacio de su libro, por encargo, según explica, de

los directores de la colección donde había publicado en 1969. [1] Sin embargo, no debemos dejarnos engañar por este dato: *La Société de Cour* es un libro que fue pensado y terminado mucho antes, cuando Elias era asistente de Karl Mannheim en la universidad de Frankfurt, posición que ocupa a partir de 1930. La obra constituye su tesis de habilitación, una tesis nunca defendida por el hecho de la toma del poder por los nacional-socialistas y por su exilio, primero a París, y luego a Londres. [2] El libro fue publicado treinta años después de su redacción, con el agregado del prefacio.

Aunque a menudo olvidada por los críticos, la fecha del libro (comienzos de la década de 1930) tiene una gran importancia para su comprensión. Esta explica, en principio, su base de referencia, perceptible a través de los autores discutidos y las obras utilizadas y citadas. En *La Société de Cour*, las referencias pertenecen a tres registros diferentes. En primer lugar, están los textos franceses de los siglos XVI, XVII y XVIII, que constituyen el material documental analizado. En las primeras filas, Saint Simon, citado una veintena de veces, la *Encyclopédie* citada tanto en francés como en su traducción alemana, cuyos artículos consagrados a la jerarquía de las residencias dan, junto con las obras de Jombert y Blodel, el material del capítulo "Estructuras y significación del habitat", La Bruyère, Marmontel para el artículo "Grands" de la *Encyclopédie*, Gracián en la traducción francesa de Amelot de la Houssaie, Brantôme, *l'Astrée* y los poetas renacentistas estudiados en el capítulo "Curialización y romanticismo aristocrático".

Segundo conjunto de referencias: los clásicos de la historiografía francesa del siglo XIX y del primer tercio del siglo XX. La información sobre la cual trabaja Elias es sacada allí de las grandes síntesis de la historia nacional, los instrumentos de trabajo, los estudios de historia social. Los *Origines de l'Ancien Régime*, de Taine y los volúmenes del Lavisse, redactados por Lemonnier, Mariéjol y el mismo Lavisse para el reinado de Luis XIV, pertenecen a la primera categoría, el *Dictionnaire des Institutions* de Marion, publicado en 1923, a la segunda, el libro de d'Avenel, *Histoire de la Fortune Française* (1927), el de Sée traducido en alemán en 1930 bajo el título de *Französische Wirtschaftsgeschichte*, los de Normand sobre la burguesía en el siglo XVII y de De Vaissière sobre los campesinos hidalgos, a la tercera. Algunas obras históricas alemanas completan esta bibliografía; una de las más citadas es *Französische Geschichte* de Ranke. De estas obras históricas, todas anteriores a 1930, [3] Elias sólo extrae fragmentos de análisis, siempre muy parciales, utilizándolos como cómodas colecciones

de textos antiguos que permiten completar aquellos rechazados de primera mano.

Para organizar los datos históricos recolectados al cabo de sus lecturas, Elias construye un modelo de interpretación sociológica que intenta desmarcar de aquellos que dominaban la sociología alemana a comienzos de la década de 1930. Las referencias permiten aquí identificar quiénes son los interlocutores privilegiados. El que está presente con mayor frecuencia es, sin duda, Max Weber: su libro *Wirtschaft und Gesellschaft*, publicado en Tübingen en 1922, es citado cuatro veces y Elias discute o modifica varias de sus tesis centrales, ya sea la teoría de los ideales-tipos, la oposición entre las modalidades de la racionalidad o la tipología de las formas de dominio, que distingue y opone dominio patrimonial y dominio carismático. Elias está también a favor y en contra de Werner Sombart, del cual retoma la intuición en cuanto a la importancia política y cultural de las cortes principescas, pero del cual critica la interpretación fragmentaria de su constitución, y de Thorstein Veblen cuya obra de 1899 *Theory of the Leisure Class* parece carecer de objeto al juzgar la ética económica de la aristocracia según los criterios de la sociedad burguesa. Weber, Sombart, Veblen: éstas son las referencias sociológicas de Elias en 1933, por lo menos las que le parecen importantes y que hay que discutir. Debemos agregar, de paso, una alusión a Marx, del cual Elias critica la manera, según él hegeliana, de identificar las discontinuidades históricas en términos de transmisión de lo cuantitativo a lo cualitativo.

Por su redacción, por sus referencias, por su información, *La Société de Cour* es un libro antiguo, puesto en una forma casi definitiva en 1933. Esto es importante para comprender en qué universo intelectual fue concebido, el de una sociología dominada por la figura de Weber y una historia que sigue siendo la del siglo XIX. También es importante para situarla en la misma obra de Norbert Elias. Aunque fue publicada en 1969, *La Société de Cour* es, de hecho, un libro anterior a la obra más importante de Elias: *Uber den Prozess der Zivilisation*, publicada en 1939 en Basilea. [4] Debemos entonces tomar *La Société de Cour* como una primera formulación de los conceptos y las tesis que desarrollarán a gran escala los dos tomos de 1939. Pero, por el contrario, comprender plenamente el libro supone el conocimiento de la problemática global que le da sentido y que inscribe la corte como figura central junto con la institución del Estado absolutista y el proceso de civilización que transforma de manera radical la economía psíquica de los hombres de Occidente entre los siglos XII y XVIII. Leer

a Elias como debemos leerlo, es decir, articulando una con otra sus dos obras maestras y relacionándolas con la época de su concepción y escritura (la Alemania de Weimar para *La Société de Cour*, el exilio para *Le Procès de Civilisation*) supone poner orden en sus traducciones, tardías y fragmentadas. Las dos obras publicadas separadamente en francés bajo los títulos de *La Civilisation des Moeurs* (1973) y *La Dynamique de l'Occident* (1975) son, de hecho, las dos partes inseparables del mismo libro, *Uber den Prozess der Zivilisation.* [5] *La Société de Cour*, traducido en 1974 y que hoy reeditamos con su prefacio es anterior por su redacción y al mismo tiempo posterior por su publicación de los dos tomos del *Procès de Civilisation.* [6]

Inscrito intelectualmente en su época, por sus referencias, el libro también lo está de otra manera. De hecho, es difícil leer las páginas de Elias donde opone el dominio del rey absoluto con el del jefe carismático sin pensar que fueron escritas en el momento mismo en que uno de estos jefes se acercaba, y luego se apoderaba, del poder. La caracterización del "grupo central carismático" como lugar de una posible promoción social, su definición como grupo necesariamente unificado alrededor de un objetivo común (la toma del poder), la insistencia sobre la importancia de la autoridad y de la iniciativa individuales del jefe, que no dispone de ningún aparato de dominación fuera de su propio grupo: tantos rasgos que pueden dar cuenta del socialismo nacional de ese período de ascenso. Así como la corte de Luis XIV es un lugar privilegiado donde reconocer las propiedades generales de las sociedades cortesanas, parece bien que Elias haya identificado implícitamente en el partido hitleriano aquellas que caracterizan la dominación de todo jefe carismático "cuando se lo observa durante su período de ascenso", que por así decirlo, era la situación de Alemania a principios de la década de 1930. En un apéndice redactado luego de la lectura de un artículo que el historiador Hans Mommsen publicó en *Der Spiegel* en marzo de 1967, Elias retoma, esta vez en forma explícita, el tema de la dictadura nacional-socialista. Bajo el título "A propósito de la idea según la cual puede existir un Estado desprovisto de conflictos estructurales", afirma que las competencias y tensiones existentes en el Estado hitleriano constituyen un mecanismo necesario para perpetuar el poder dictatorial y no, como suelen pensar a menudo los historiadores, un signo de su incoherencia o el indicio de su fracaso. Al instalarse en el poder, el jefe carismático debe mantener una unidad ideológica ideal, cimentada en la fase de ascenso y transferida del grupo de sus fieles a la nación entera, y utilizar las rivalidades

efectivas que atraviesan el círculo dirigente que gobierna el Estado. Se trata entonces de distinguir bien la ideología unificadora de la dictadura y su realidad social, que perpetúa necesariamente los conflictos entre aquellos que lo ejercen.

III

Situar la obra de Elias en su época no significa embotar su potencia innovadora, todavía intacta en la actualidad. Esta se atiene, en principio, a los conceptos fundamentales puestos en marcha en el análisis y de los cuales Elias indica, de paso, la lista. Se trata de nociones "que todavía hoy nos parecen extrañas", de formación (*Figuration*), interdependencia (*Interdependez*), equilibrio de las tensiones (*Spannungsgleichgewicht* o en otras partes *Spannungsbalance*), evolución social (*Gesellschaftsentwicklung*) o evolución de las formaciones (*Figurationsentwicklung*). El manejo de estas diferentes herramientas intelectuales es lo que permite pensar en el objeto mismo de la sociología: "La cuestión de saber de qué manera y por qué razones los hombres se relacionan entre ellos y forman juntos grupos dinámicos específicos es uno de los problemas más importantes, para no decir el más importante de toda la sociología". Y por una formulación idéntica, Elias define, en un libro aparecido en 1970, *Qu'est-ce la Sociologie?* (contemporáneo de la edición de *La Société de Cour* y de la redacción del importante prefacio escrito para la reedición del *Procès de Civilisation*), "el objeto de estudio de la sociología": a saber, "las redes de interrelaciones, las interdependencias, las configuraciones, los procesos que forman a los hombres interdependientes". [7]

El concepto más importante es el de la *Figuración*, que en francés aparece como formación, como en esta traducción de *La Société de Cour*, o como configuración, como en la que aparece en 1981 de *Qu'est-ce que la Sociologie?* En este último libro, Elias explicita la significación: una *Figuración* es una formación social de tamaño variable (los jugadores de una partida de cartas, la sociedad de un café, una clase escolar, un pueblo, una ciudad, una nación), donde los individuos están relacionados unos con otros por un modo específico de dependencias recíprocas y cuya reproducción supone un equilibrio móvil de tensiones. Las nociones de *formación, interdependencia* y

equilibrio de las tensiones están estrechamente ligadas unas con otras y permiten desplazar varias de las oposiciones clásicas, heredadas de la tradición filosófica o sociológica y, en primer lugar, aquella establecida entre libertad y determinismo. Al rechazar el terreno de la metafísica, que no deja otra elección que entre la afirmación de la absoluta libertad del hombre o la de su total determinación, según el modelo de una causalidad física indebidamente transferida al plano histórico, Elias prefiere pensar la "libertad" de cada individuo como inscrita en la cadena de interdependencias que la relaciona con los otros hombres y que limita aquello que se puede decidir o hacer. El se alza contra las categorías idealistas del individuo en sí mismo [*Individuum an sich*] o de la persona absoluta [*reine Person*], contra una representación atomística de las sociedades, que no las considera más que como la oposición de sujetos aislados y la suma de comportamientos personales. En contraposición Elias plantea como esenciales las redes de dependencias recíprocas que hacen que cada acción individual dependa de toda una serie de otras al modificar, a su vez, la figura misma del juego social. La imagen que puede representar este proceso permanente de relaciones en cadena es la del tablero de ajedrez: "Como un juego de ajedrez, toda acción llevada a cabo con una independencia relativa representa un golpe al tablero social, que desencadena infaliblemente un contragolpe de otro individuo (sobre el tablero social, se trata en realidad de varios contragolpes ejecutados por varios individuos)".

Para Elias, la modalidad variable de cada una de las cadenas de interdependencias, que pueden ser más o menos largas, más o menos complejas, más o menos apremiantes, es lo que define el carácter específico de cada formación o configuración social, ya sea a una escala macroscópica de las evoluciones históricas (la sociedad cortesana o la sociedad feudal) o a una escala más pequeña de formaciones de tamaños diversos notables en una misma sociedad. De aquí surge la posibilidad de dejar atrás la oposición entre el hombre considerado como individuo libre y sujeto singular, y el hombre considerado como ser en sociedad, integrado en solidaridades y comunidades múltiples. De aquí surge también una forma de pensar las relaciones intersubjetivas, no con categorías psicológicas que las suponen invariables y consustanciales con la naturaleza humana sino en sus modalidades variables desde el punto de vista histórico, directamente dependientes de las exigencias propias de cada formación social. De aquí también, por último, la abolición de la distinción que comúnmente designa como "concretos" o "reales" a los únicos individuos de carne y hueso y trata

como abstracciones las formas sociales que los relacionan entre sí. Para Elias, dicha división no es aceptable y para hacerlo comprender, toma el ejemplo de una partida de cartas: el juego no tiene existencia propia fuera de los jugadores que lo juegan, pero consecuentemente, el comportamiento individual de cada uno de los jugadores está regido por las interdependencias que implica esta formación o configuración específica que es la partida de cartas. Como conclusión surge que: "Ni el 'juego' ni los 'jugadores' son abstracciones. Lo mismo atañe a la configuración que forman los cuatro jugadores alrededor de la mesa. Si el término de 'concreto' tiene un sentido, podemos decir que la configuración que forman estos jugadores y los jugadores mismos son igualmente concretos. Por configuración debemos entender la figura global siempre cambiante que forman los jugadores; ésta no sólo incluye su intelecto sino toda su persona, sus acciones y las relaciones recíprocas".

Contra una concepción emprobrecedora de lo "real" a menudo encontrada en los historiadores, que no toma en cuenta lo concreto de existencias individuales bien remarcables, Elias propone otra forma de pensar que considera como reales las relaciones, evidentemente invisibles, que asocian estas existencias individuales, determinando así la naturaleza de la formación social donde se inscriben.

En cada formación, las interdependencias existentes entre los sujetos o los grupos se distribuyen en series de antagonismos, inestables, móviles, equilibradas, que son la condición misma de su posible reproducción. Según Elias, en ello hay una propiedad universal, estructural, de todas las formaciones sociales, aun si el equilibrio de las tensiones tiene un dibujo específico en cada una de ellas: "En el medio de las configuraciones móviles, o dicho de otra manera, en el medio del proceso de configuración, se establece un equilibrio fluctuante de tensiones, un movimiento pendular de equilibrio de fuerzas que se inclina ahora de un lado y luego del otro. Estos equilibrios de fuerzas fluctuantes constituyen una de las particularidades estructurales de toda configuración". Por esta razón debemos identificar los términos de las configuraciones tanto en la sociedad cortesana francesa del siglo XVII como en el Estado dictatorial del nacional-socialismo. Cuando el equilibrio de las tensiones que permitía la perpetuación de una formación social se rompe, ya sea porque uno de los adversarios/compañeros se vuelve demasiado poderoso o porque un nuevo grupo rechaza su exclusión de un reparto establecido sin él, la formación peligra y finalmente se la reemplaza por otra, que reposa sobre un nuevo equili-

brio de fuerzas y sobre una figura inédita de las interdependencias. Por encima de la sociedad cortesana, una ruptura del primer tipo ha modificado toda la organización social a partir de la preeminencia conquistada por los reyes, convertidos en soberanos absolutos a expensas de sus competidores feudales. Y en su fase final, por lo menos en Francia, la presión de las capas excluidas de las posiciones de dominio por un equilibrio de las tensiones esclerotizado en esta antigua forma fue lo que produjo la revolución, instauradora de una nueva configuración, la de la sociedad burguesa.

La tarea del sociólogo consiste en identificar y comprender, antes que nada, las distintas formaciones sociales que se han ido sucediendo a lo largo de los siglos: es el trabajo que Elias designa con el término de *Figurations/analyse*. Su cuadro referencial está dado por la distinción operada entre tres modos y ritmos de la evolución de las sociedades humanas: la evolución biológica [*biologische Evolution*], la evolución social [*gesellschaftliche Evolution*] y la evolución vivida a escala de la historia individual [*Geschichte* para Elias]. La cronología propia del análisis sociológico es la de la evolución social, caracterizada por el encadenamiento de formaciones sucesivas que son temporales, comparadas con la estabilidad de la organización biológica de la especie humana, pero que parecen inmutables con respecto a las existencias individuales. Esta distinción de tres "corrientes de evolución" no tiene por función constituir un concepto operatorio de la temporalidad histórica en sus diferenciaciones. Quiere más bien señalar dos propiedades fundamentales, estructurales de las formaciones sociales: en primer lugar, que las posiciones y relaciones que las especifican existen en forma independiente de los individuos que ocupan sucesivamente las primeras y se hallan incluidos en las segundas; en segundo, que, contrariamente a las sociedades animales, las sociedades humanas se transforman sin que haya modificación obligatoria de la constitución biológica de los individuos, lo que plantea con fuerza el problema de las razones mismas por las cuales una configuración social aparece o cede el lugar a otra. El propósito de Elias no es el de articular en un análisis sincrónico, al estilo de un historiador, los tres tiempos que identifica sino el de situar la duración y los ritmos propios de la evolución de las formaciones sociales, una duración y un ritmo que no son perceptibles por los sujetos de una formación dada. Su sociedad les parece en efecto un sistema tanto más inmóvil e inmutable en tanto que su escala existencial del cambio es incapaz de medir, salvo tal vez en tiempos de crisis, las modificaciones del equi-

librio social.

Ahora bien, son justamente estas últimas las que pueden dar cuenta de la reproducción o de la desaparición de las formaciones y no la acción voluntaria de los individuos, aunque estuvieran dotados de un poder absoluto. Pensar correctamente los mencanismos que explican la evolución de las configuraciones sociales implica una exigencia conceptual que debe traducirse en el léxico. Esta es la razón por la que Elias rechaza toda una serie de nociones que según él dejan de lado lo esencial, es decir, poner en evidencia las interdependencias conflictivas y las tensiones en equilibrio que caracterizan de forma correcta cada formación social. El antiguo vocabulario de la historia intelectual, por ejemplo la noción del "espíritu de la época" [*Zeitgeist*] manejado por Burckhardt, el léxico más reciente de la historia social que emplea términos como "condiciones sociales", el de una sociología del comportamiento que utiliza "acción" o "interacción", le parecen igualmente condenables. Ya sea que suponen una disociación entre los individuos y la sociedad, como si ésta fuera un "medio" o un "medio ambiente" existente en sí mismo, y no constituida por la red de posiciones ocupadas por estos. Ya sea que relacionan en forma implícita las evoluciones sociales con la acción voluntaria de uno o varios individuos, mientras que estas evoluciones son el resultado del equilibrio instaurado, perpetuado o roto, entre los diferentes grupos de una sociedad y esto, por el mismo hecho de las interdependencias obligadas que las relacionan. Al formar un cierto número de conceptos nuevos, en un sentido riguroso, Elias propone, de hecho, una forma inédita de captar las formas sociales (sea cual fuere su escala) y las evoluciones históricas, creadoras o destructoras de estas configuraciones sucesivas.

IV

La configuración formada por la sociedad cortesana está indisolublemente ligada a la construcción del Estado absolutista, caracterizado por un doble monopolio del soberano: tanto el monopolio fiscal que centraliza el impuesto, dándole al príncipe la posibilidad de retribuir en dinero y ya no en tierras a sus fieles y servidores, como el monopolio sobre la violencia legítima que atribuye sólo al rey la fuerza militar, es decir, lo convierte en dueño y garante de la pacificación de todo el espacio social. Esta monopolización fiscal y militar, que desposee a la aristocracia de los antiguos fundamentos de su poder y la

obliga a vivir cerca del soberano dispensador de rentas, pensiones y gratificaciones, resulta de dos procesos estudiados en detalle por Elias en el segundo volumen del *Procès de Civilisation*.

En primer lugar, la afirmación del poder del rey absoluto marca el comienzo de una competencia plurisecular que opone, en un espacio dado, varias unidades de dominación. La hegemonía de la más poderosa entre ellas implica, de hecho, la eliminación progresiva de todos sus potenciales competidores, reducidos al estado de dependientes. Elias formula la ley que rige este primer mecanismo de la monopolización a partir de la observación de las evoluciones económicas del siglo XX: "Cuando en una unidad social de una cierta extensión, un gran número de unidades sociales más pequeñas, que por su interdependencia forman la gran unidad, disponen de una fuerza social más o menos igual y pueden rivalizar (sin ser molestadas por monopolios ya existentes) para conquistar las oportunidades que da el poder social, en primer lugar de los medios de subsistencia y de producción, existe una fuerte probabilidad de que unos salgan vencedores y otros vencidos de este combate [*Konkurrenzkampf*] y que las diferentes oportunidades terminen por caer en manos de un número reducido de personas, mientras que otras quedan eliminadas o ingresan a la categoría de los otros" (*La Dynamique de l'Occident*, pág. 31).

Elias aplica esta ley a las unidades políticas en lucha por la hegemonía allí donde las condiciones territoriales han dado al proceso de monopolización su forma más "pura": la Francia entre los siglos XI y XVI. La libre competencia reduce progresivamente el número de los pretendientes: a comienzos del siglo XIV, no son más que cinco: el rey de Francia, el rey de Inglaterra, los duques de Borgoña y Bretaña, el conde de Flandes. Al afirmarse el poderío de los Capetos y luego de los Valois, esta primera competencia se duplica, en el interior mismo de la casa reinante, que opone el rey a sus parientes, fortalecidos por el desmembramiento del campo real en tierras patrimoniales. Luego de la eliminación de su rival inglés y la reducción de sus competidores familiares, el rey de Francia establece finalmente su dominio territorial y político desde comienzos del siglo XVI.

A medida que somete a sus competidores externos o internos, la unidad de dominación, ahora en plena hegemonía, se transforma desde el interior: el señor central [*Zentralherr*], sea cual fuere su título (rey, príncipe, autócrata, etcétera), se apodera personalmente del monopolio de la dominación. Dicha confiscación no depende, sólo y fundamentalmente, de su voluntad política sino más bien del equilibrio

instituido entre los grupos sociales más poderosos del Estado: "Se acerca la hora de un poder central fuerte en una sociedad con un alto nivel de diferenciación, cuando la ambivalencia de los intereses de los grupos funcionales más importantes es tan marcada, cuando los centros de gravedad se reparten en forma tan equitativa entre ellos, que no puede existir, de ninguno de los dos lados, ningún compromiso, combate ni victoria decisiva" (*La Dynamique de l'Occident*). Así es como en Francia, entre la aristocracia y la toga, entre la nobleza de espada y los titulares de oficios públicos, el equilibrio de las tensiones es tal que constituye la condición más favorable para la construcción del poder absoluto. Suficientemente interdependientes y solidarios para no poner en peligro la formación social que asegura su dominación, los dos grupos dominantes son al mismo tiempo lo suficientemente rivales como para que su alianza contra el soberano resulte imposible. Más débil que el conjunto de la sociedad si ésta se coaligara, el rey sigue siendo más fuerte que cualquiera de los grupos tomados en forma aislada. De aquí surge su victoria: "Un equilibrio tan marcado de tensiones, que otorgaba a ambas órdenes derechos más o menos iguales y no permitía a ninguno de los grupos antagonistas prevalecer sobre el otro, ofrecía a un rey legítimo, manteniéndose en apariencia a la misma distancia de unos y otros, la oportunidad de actuar como pacificador, de asegurar la calma y la paz tan deseadas a los partidos en cuestión".

El antagonismo existente entre los grupos sociales dominantes es, en primer lugar, el resultado de la diferenciación de las funciones sociales que reforzó el poder de una burguesía de oficiales y administradores al lado de la tradicional aristocracia territorial y militar. Pero esta rivalidad, condición misma del poder absoluto, puede y debe ser perpetuada por el soberano que, colocando sucesivamente un grupo contra el otro, reproduce el "equilibrio de tensiones" necesario para la forma personal del monopolio de dominación. En un primer momento, surge el fortalecimiento paralelo del estado monárquico y de la burguesía togada a la que se reservan los cargos de justicia y finanza para hacer frente a las pretensiones nobiliarias. De donde surge la voluntad real de proteger y, al mismo tiempo, controlar a la aristocracia, contrapeso indispensable para la potencia de los oficiales burgueses. Para ello, la corte se convierte en una institución esencial: por un lado, garantiza la vigilancia por la proximidad y por lo tanto asegura el control del rey sobre sus competidores potenciales más peligrosos; por el otro, permite por el juego de los favores monárquicos consoli-

dar las fortunas nobiliarias, que peligraban no sólo por la depreciación monetaria sino también por una ética económica que regula los gastos, no con respecto a los ingresos sino con respecto a las exigencias de la condición, lo que Elias llama como "*status-consumption ethos*". La corte es entonces una pieza fundamental en la estrategia monárquica de reproducción de tensiones: "El equilibrio entre los distintos grupos sociales de fuerza social más o menos equivalente y la actitud ambivalente de cada uno de estos grupos frente al señor principal, actitud que proviene de dicho equilibrio, todo esto no es ciertamente creación de un rey determinado. Sin embargo, cuando el juego de las interdependencias y de las tensiones sociales dio lugar a una situación de este tipo, es de vital interés para el señor principal mantenerla en su inestabilidad" (*La Dynamique de l'Occident*). Al preservar la aristocracia como grupo social distinto mientras la somete al príncipe, la corte constituye el mecanismo principal que permite a los reyes franceses perpetuar su poder personal. El monopolio fiscal, el monopolio militar y la etiqueta de la corte constituyen los tres instrumentos de dominación que, conjuntamente, definen esta forma social original que es la sociedad cortesana.

Este análisis puede suscitar dos comentarios. Subraya que las relaciones entre los grupos sociales no deben ser comprendidas exclusivamente como luchas de clases. Al tomar distancia con respecto a la historiografía liberal del siglo XIX tanto como respecto del marxismo, Elias intenta mostrar la ambivalencia de cada relación social: la rivalidad existente entre la nobleza y los oficiales supone un común interés para mantener una configuración social que les asegure posiciones de privilegio, el apoyo de la monarquía sobre la burguesía togada implica al mismo tiempo que se conserve la superioridad aristocrática, y la proximidad entre la nobleza cortesana y el rey, el primer hidalgo, va acompañada de la sumisión del segundo orden al soberano absoluto. Así queda rechazada cualquier perspectiva que haría del Estado absolutista el simple instrumento de una clase designada como dominante, en este caso la aristocracia. La "monarquía absoluta" lo es precisamente porque el rey no depende de un grupo social dado sino que se encuentra en posición de manipular el equilibrio de las tensiones que son el origen mismo de su poder.

Esta manipulación de antagonismos que él no creó es justamente lo que define el espacio propio dejado a la acción personal del soberano, el ejercicio por el cual puede individualizar, bien o mal, la función de rey. Aquí se bosqueja una problemática sobre la influencia recípro-

ca que existe entre los caracteres propios de tal o cual posición social y las propiedades específicas de los distintos individuos que la ocupan, o por decirlo de otra manera, entre el puesto y sus atributos estructurales, y el hábito y sus disposiciones particulares. Elias trata entonces la "mediocridad" conservadora de Luis XIV como una propiedad pertinente para un rol que, en este momento de la evolución de la monarquía, exigía única pero necesariamente que se perpetuaran y regularan las tensiones existentes y que el rey aceptara las reglas del instrumento de dominación curial instaurado para mantener y significar su dominio absoluto.

V

La instauración del poder absoluto del príncipe, que es a la vez el resultado y el principio de un nuevo equilibrio social, va acompañada de evoluciones mayores que Elias designa como constitutivas del proceso de civilización. En Occidente, entre los siglos XII y XVIII, las sensibilidades y los comportamientos son modificados profundamente por dos hechos fundamentales: la monopolización estatal de la violencia que obliga a dominar las pulsiones y así pacifica el espacio social; el fortalecimiento de las relaciones interindividuales que implica necesariamente un control más severo de las emociones y de los afectos. La diferenciación progresiva de las funciones sociales, condición misma de la formación del Estado absolutista, multiplica las interdependencias y por lo tanto suscita los mecanismos de autocontrol individual que caracterizan al hombre occidental de la era moderna. Elias anuncia lo que sin duda constituye la tesis principal de toda su obra: "A medida que va diferenciándose el tejido social, el mecanismo sociogenético del autocontrol psíquico [*Selbstkontrollapparatur*] evoluciona igualmente hacia una diferenciación, una universalidad y una estabilidad más grandes [...] La estabilidad particular de los mecanismos de autocoacción psíquica [*Selbstzwang-Apparatur*] que constituye el rasgo típico del hábito [*Habitus*] del hombre 'civilizado' está estrechamente ligada a la monopolización de la coacción psíquica y a la solidez creciente de los órganos sociales centrales. La formación de monopolios es precisamente lo que permite la puesta en marcha de un mecanismo de 'acondicionamiento social' gracias al cual se educa a

cada individuo en el sentido de un riguroso autocontrol. Este es el origen del mecanismo de autocontrol individual permanente cuyo funcionamiento es en parte automático". El proceso de civilización consiste entonces, antes que nada, en la interiorización individual de las prohibiciones que antes se imponían desde el exterior, en una transformación de la economía psíquica que fortifica los mecanismos del autocontrol ejercido sobre las pulsiones y las emociones haciendo pasar de la coacción social [*Gesellschaftliche Zwang*] a la autocoacción [*Selbstzwang*].

En este proceso de larga duración, cuya tendencia concierne menos a todos los individuos de las naciones occidentales, la sociedad cortesana (comprendida aquí en su sentido de configuración social específica, diferente del resto de la sociedad) constituye un dispositivo central, y a la vez laboratorio de comportamientos inéditos y lugar de elaboración de nuevas normas. En este rol de las cortes, Elias señala dos momentos esenciales: el siglo XVII que da una forma acabada, por lo menos en Francia, a la sociedad cortesana monárquica, organizada para y por el rey absoluto, el siglo XII que marca, junto con la constitución de grandes cortes feudales, una primera etapa en el proceso de civilización. La primera configuración es el objeto mismo de *La Société de Cour*, la segunda es tema de algunas páginas en el segundo volumen del *Procès de Civilisation.* [8] En ellas, Elias muestra cómo la *cortesía* designa un primer conjunto de transformaciones en los comportamientos, expresado por la poesía de los *Minnesänger* y de los trovadores caracterizado por el respeto de convenciones más apremiantes, control más seguro de las conductas, relaciones menos brutales entre hombres y mujeres. En el interior de una sociedad guerrera todavía poco pacificada y civilizada, las cortes feudales, que conocen una primera diferenciación de las funciones de gobierno y un primer fortalecimiento de las interdependencias, constituyen entonces islotes de "civilización" donde se esboza un nuevo hábito (*habitus*).

Su formación definitiva supone otra etapa de la evolución social y del proceso de civilización, la de la sociedad cortesana que caracteriza el Estado absolutista, y de las exigencias más severas en cuanto al dominio de los afectos, las de la *civilidad*. De esta nueva formación social, Elias desmonta en primer lugar los fundamentos. Estos pueden enunciarse como tres principios paradójicos.

En primer lugar, la sociedad cortesana es una configuración donde la mayor diferencia social se manifiesta en la mayor proximidad espacial. Así sucede en la mansión aristocrática donde rozan y se cru-

zan las existencias de los señores y criados. Lo mismo acontece en la corte, donde el rey afirma la distancia absoluta que lo separa de su nobleza al vivir, a cada instante, en medio de ella. De aquí surge uno de los rasgos fundamentales y originales de la sociedad cortesana: a saber, la confusión que existe entre vida privada y vida pública, o más bien la ausencia en las prácticas y los pensamientos de dicha distinción. Tanto para el rey en su corte como para el noble en su residencia, todos los gestos y todas las conductas que serán considerados en la formulación social burguesa como pertenecientes a la esfera de lo íntimo, lo secreto, lo privado, son vividos y manipulados como tantos otros signos que dan a leer el orden social, un orden donde las formalidades públicas indican el lugar de cada uno en la jerarquía de las condiciones.

De esto surge el segundo principio de la sociedad cortesana: el ser social del individuo se identifica totalmente con la representación que se da él mismo o le otorgan los otros. La "realidad" de una posición social sólo es aquello que la opinión juzga que ella es: "Era el reconocimiento por parte de los otros de la calidad de miembro de esta sociedad lo que, en último análisis, decidía esa misma calidad". Esta "representación del rango por la forma" tiene varias complicaciones importantes: fundamenta una economía aristocrática de la ostentación que reglamenta los gastos sobre las exigencias del rango que se quiere tener, constituye las jerarquías de la etiqueta como el patrón de las diferencias sociales, hace de los distintos roles y lugares en el ceremonial cortesano la postura esencial de la competencia social. En una formación de este tipo, la construcción de la identidad de cada individuo siempre se encuentra en el cruce entre la representación que él da de sí mismo y el crédito que otorgan o niegan los otros a dicha representación. En este juego, el rey es el que posee mayor peso puesto que, al modificar los rangos en el ceremonial, no sólo puede gozar de un equilibrio favorable a su dominación, sino también determinar la posición social "real" (es decir, percibida y recibida) de cada cortesano. La competencia por los signos de prestigio es, al mismo tiempo, una lucha por los atributos y las ventajas del poder social, lo que Elias denomina *Machtchancen*.

Ultimo fundamento paradójico de la sociedad cortesana: la superioridad social se afirma en la sumisión política y simbólica. Sólo al aceptar su domesticación por el soberano y su sometimiento a las formalidades apremiantes de la etiqueta curial, la aristocracia puede preservar la distancia que la separa de su competidora por la dominación:

la burguesía de los oficiales. La lógica de la corte es entonces la de una distinción por la dependencia: "Por la etiqueta, la sociedad cortesana procede a su autorrepresentación, cada uno distinguiéndose del otro, todos juntos distinguiéndose de las personas ajenas al grupo, cada uno y todos juntos administrándose la prueba del valor absoluto de su existencia". El rey no escapa a esta lógica, y no es sino porque él mismo se somete a la etiqueta que impone a los cortesanos que puede utilizarla como un instrumento de dominación. Esto explica el título que Elias dio a uno de sus capítulos: "*Die verkettung des königs durch etikette und prestigechancen*" que intenta señalar cómo el mismo rey está *encadenado*, ligado a la "mecánica" (el término pertenece a Saint-Simon que asegura su poder).

Al inscribir así la distinción en la proximidad, la realidad en la apariencia, la superioridad en la dependencia, la vida cortesana requiere de aquellos que participan de ella propiedades psicológicas específicas, que no son comunes a todos los hombres: como el arte de observar, a los demás y a sí mismo, la censura de los sentimientos, el dominio de las pasiones, la incorporación de las disciplinas que reglamentan la urbanidad. Una transformación así no sólo modifica las formas de pensar sino toda la estructura de la personalidad, la economía psíquica que Elias denomina con un antiguo término: *Habitus*. El proceso de curialización también es un proceso de remodelaje de la afectividad [*affektmodellierung*] que somete al hombre cortesano a una red cerrada de autocontroles automáticos que refrenan todos los impulsos espontáneos, todos los movimientos inmediatos. Este hábito inédito produce una forma de racionalidad específica, llamada *höfische Rationalität*, que debe proporcionar exactamente cada conducta a la relación donde se inscribe y conceder cada comportamiento al fin que debe permitir alcanzar.

Esto lleva también a lo que Elias designa bajo el término de "romanticismo aristocrático" y que es la valorización nostálgica o utópica de una vida nobiliaria antigua, libre, independiente y natural. En el penúltimo capítulo de su libro, estudia con cuidado y brío las diferentes etapas y expresiones de esta idealización de una existencia caballeresca y pastoral, que enuncia la resistencia de la nobleza con respecto a las nuevas dependencias y a las nuevas obligaciones que impone la vida cortesana. En estas páginas, en particular las consagradas a una lectura de *l'Astrée*, comprendiendo la aceptación de las reglas inéditas de la civilidad tanto como el rechazo de la sociedad cortesana donde se forjan, Elias esboza lo que podría ser una relación entre for-

mas estéticas y estructuras psicológicas. Es posible establecer una relación entre unas y otras, pero siempre y cuando se identifique la formación social específica que produce las propiedades que les son comunes. Las exigencias propias de la sociedad cortesana fundamentan los parentescos entre la tragedia clásica y la racionalidad cortesana. Los modos de existencia de una nobleza "ya a medias curializada", pero todavía apegada a los valores y a los comportamientos caballerescos, hacen de la novela pastoral o sentimental como *l'Astrée*, la expresión de las frustraciones sociales y afectivas de un grupo que ha perdido la partida frente al rey. La urbanización y la curialización crecientes de la aristocracia, separada físicamente y más aun mentalmente de la campiña, transforman el rol del paisaje en la pintura francesa "de Poussin a Watteau", ese Watteau al que Norbert Elias ama y al cual consagró un estudio inédito. Discretamente se propone así una lectura histórica de las obras que, antes que nada, intenta descifrar en sus formas los rasgos de una configuración psicológica específica, es decir, pretende inscribirlos en la formación social que genera esta economía psíquica.

La *Societé de Cour* es por lo tanto un libro consagrado esencialmente a estudiar la génesis y las propiedades, tanto sociales como psicológicas, de una formación cuyas líneas maestras se remontan a la Edad Media, en las grandes cortes feudales, que define progresivamente sus formas en el Renacimiento antes de encontrar en el siglo XVII sus caracteres definitivos, a saber la fijación de una gran población en un lugar único, una diferenciación y una jerarquización con funciones curiales, la constitución de una cultura nobiliaria específica, sin ningún elemento feudal. El problema dejado de lado en la obra es el de la difusión en otras capas sociales de los modelos de comportamiento y de los dispositivos psicológicos elaborados en la sociedad cortesana. Aquí tenemos una cuestión central si admitimos que el proceso de civilización consiste justamente en la generalización a toda la sociedad de las prohibiciones, censuras y controles que un tiempo fueron distintivos de la manera de ser de los hombres de la corte. Pensar en este proceso es un punto esencial en el proyecto de conjunto de Elias, y le consagra el penúltimo capítulo de la larga conclusión de su libro de 1939, titulado "Esbozo de una teoría del proceso de civilización" (*La Dynamique de l'Occident*).

En estas páginas, Elias elabora una interpretación original de la circulación de los modelos culturales, en cuyo centro sitúa la tensión entre distinción y divulgación. La generalización de los comportamien-

tos y obligaciones en primer lugar propios de la sociedad cortesana no debe ser entendida como una simple difusión que va ganando progresivamente todo el cuerpo social a partir de la elite que lo domina. Es más bien el resultado de una lucha de competencia que hace que las capas burguesas imiten las maneras de ser aristocráticas y que, a su vez, obliga a la nobleza cortesana a aumentar las exigencias de la urbanidad a fin de volver a darle un valor discriminante. Esta competencia para la apropiación o, por el contrario, la confiscación perpetuada de la distinción es el motor principal del proceso de civilización ya que conduce a aumentar los refinamientos del "savoir-vivre", a multiplicar las prohibiciones, a elevar aun más el umbral de las censuras.

La circulación de los modelos de comportamiento, reproductora de las diferencias culturales en el interior mismo de un proceso de imitación y de difusión social, debe ser considerada en el mismo horizonte conceptual que "la circulación de las obligaciones", evocada por Elias al final de *La Société de Cour*. Aquí también se trata de evitar todas las nociones (por ejemplo, la del poder [*Herrshaft*] o de la autoridad [*Autorität*]) que pueden dejar suponer que la obligación social no existe más que desde lo alto hacia lo bajo de la sociedad. De la misma manera que la atracción ejercida por la civilización cortesana sobre los estratos inferiores de la sociedad no se da sin volver má exigente esa misma civilización, las obligaciones que los grupos dominantes hacen pesar sobre el resto del cuerpo social no dejan de producir efectos que refuerzan en los poderosos los dispositivos de autocoerción. Al caracterizar cada formación o configuración social a partir de la red específica de las interdependencias que relacionaba a los individuos entre sí, Elias puede comprender en su dinámica y su carácter recíproco las relaciones que sostienen los distintos grupos y así evitar las representaciones simplistas, unívocas, estereotipadas de la dominación social o de la difusión cultural.

En Francia, la lucha de competencia entre aristocracia cortesana y burguesía de oficio no dura sino lo que dura la formación social que le da existencia. Es por eso que Elias cierra *La Société de Cour* con un último capítulo, "*Zur soziogenese der revolution*", donde esboza el proceso que condujo a la destrucción de la sociedad cortesana absolutista. Lo caracterizan dos rasgos fundamentales. El equilibrio de tensiones que sostiene y manipula Luis XIV se petrifica, al igual que se esclerotiza el ceremonial de la corte: perdiendo toda plasticidad, el dispositivo de dominación no puede integrar nuevos interlocutores sociales sino repetir los conflictos entre los antiguos, a saber: el rey, la

aristocracia cortesana, los parlamentos. Ahora bien, a fines del siglo XVIII, la consolidación social de las capas burguesas hasta entonces excluidas de la repartición de la dominación instaura una ruptura entre la repartición aparente del poder, confiscado por las elites tradicionales, y la realidad del nuevo equilibrio de fuerzas. Por ello, la imposible conservación de la formación social antigua, y también su imposible reforma. Por ello también, la instauración por la fuerza de una nueva configuración que traduce la nueva distribución de las posiciones sociales. Este esbozo posee un doble mérito. No reduce el proceso social concluido por la Revolución a una simple oposición entre nobleza y burguesía puesto que éstas, en sus formas del antiguo régimen, son tan solidarias como rivales (y solidarias justamente por ser rivales). No interpreta la Revolución como la simple victoria de una de las capas dominantes de la antigua sociedad sino como la instalación de una formación social inédita, donde lo que cambió no es sólo la identidad de los dominadores sino la figura misma del equilibrio de las tensiones entre los grupos y las cadenas de interdependencia entre los individuos. Debemos entonces pensar en nuevos términos la última etapa del proceso de civilización, la llevada en los siglos XIX y XX por una sociedad marcada por la obligación general del trabajo, una estricta separación entre el fuero privado y la vida pública, una jerarquía de valores que le da importancia extrema al éxito económico.

VI

En su libro publicado en 1939, *La Dynamique de l'Occident*, Norbert Elias apelaba a la constitución de una ciencia que todavía no existe, la "psicología histórica". La definía contra la historia de las ideas y contra las investigaciones psicoanalíticas, puesto que su objeto debe ser "el *habitus* humano en su conjunto", "el todo de la economía psíquica", es decir, los controles conscientes del yo, productores de ideas claras y de pensamientos conocidos como tales y los controles inconscientes, automáticos, de las pulsiones, al mismo tiempo. A la historia de las ideas, Elias le reprocha creer que las transformaciones que afectan las estructuras mismas de la personalidad humana se reducen a transformaciones ideológicas, expresadas en plena consciencia por los sujetos mismos. Allí yace su crítica fundamental contra

Burckhardt y sus sucesores, acusados de confundir indebidamente las innovaciones reconocibles en los contenidos de las ideas y las modificaciones de las disposiciones psicológicas de los individuos.

Al psicoanálisis, y a Freud al que nunca nombró, reprocha el hecho de constituir un inconsciente "sin historia" como instancia dominante e invariable de la estructura psíquica. Ahora bien, para Elias no se trata de categorías ni de economía universales del psiquismo sino de dispositivos variables, moldeados en su definición y articulación mismas por las relaciones de interdependencia originales que caracterizan cada formación social. Lo enuncia en un texto fundamental donde señala su distancia con respecto al léxico y a los conceptos freudianos: "Aquello que determina al hombre tal como aparece ante nosotros concretamente, no es el Eso [*Es*], el Yo [*Ich*] o el Superyó [*Uberisch*], sino siempre y fundamentalmente el conjunto de las relaciones que se establecen entre los estratos funcionales del autocontrol psíquico, estratos que a veces se combaten entre sí, mientras que otros conjugan sus esfuerzos. Estas relaciones en el interior de cada ser humano y con ellos la estructura de su control de pulsión, de su Yo y de su Superyó, evolucionan en forma conjunta a lo largo del proceso de civilización como consecuencia de la transformación específica de las interrelaciones, de las relaciones sociales". De aquí, el programa definido en 1939: "proceder al examen simultáneo del cambio de las estructuras psíquicas y las estructuras sociales en su conjunto".

A partir de 1933, para una formación social específica, la sociedad cortesana, Elias había logrado dicha empresa, al aplicar los dos enfoques ligados que darán el subtítulo al libro de 1939, a saber, el enfoque *sociogenético*, que intenta señalar los mecanismos de formación y los principios de estructuración de una configuración social dada y el enfoque *psicogenético* que intenta delimitar la elaboración y la economía del *habitus* psíquico engendrado por esta configuración. En ambos casos, se trata de analizar la totalidad de un dispositivo, social o psicológico; en ambos casos, se trata de captar un proceso con sus equilibrios inestables y sus tensiones móviles.

Detrás de la noción de "psicología histórica", Elias define un objeto que excede largamente aquél de lo que se ha dado en llamar la historia de las mentalidades. La historia tal como es en la actualidad, en sus experiencias de los últimos cincuenta años así como en sus investigaciones actuales, no tiene mucho en común con la que Elias conocía, criticaba o utilizaba al principio de la década de 1930. ¿Debemos concluir entonces que sus libros han perdido su fuerza innovado-

ra, su virtud provocadora? De ninguna manera, y esto por dos razones. En una época en que la historia ha disminuido el tamaño de sus campos de estudio, al privilegiar la monografía, el estudio de casos o la "microhistoria", recuerdan, con algunos otros, que ciertas evoluciones fundamentales sólo son comprensibles a gran escala, en la larga duración de la sucesión de las formaciones sociales y de las transformaciones de las estructuras psicológicas. Y en una época donde la historia ha fragmentado sus enfoques, compartimentado sus objetos, la obra de Elias subraya el riesgo de dicho desmenuzamiento al plantear como problema esencial el lazo existente con las formas sociales, los hábitos psíquicos, las producciones estéticas. *La Société de Cour*, prácticamente terminada hace unos cincuenta años, es un libro que todavía nos puede enseñar mucho. Hay que leerlo, como a los clásicos, inscribiéndolo en su época y escuchando al mismo tiempo el presente.

II

HISTORIA DEL LIBRO E HISTORIA DE LA LITERATURA

5

Introducción a una historia de las prácticas de lectura en la era moderna (siglos XVI-XVIII)

Este texto introductorio quisiera hacer el inventario de los entresijos, problemas y condiciones que harían posible una historia de la lectura. Tres polos, por lo general separados por la tradición académica, definirían su espacio: por un lado, el análisis de textos, ya sean literarios u ordinarios, descifrados en sus estructuras, sus motivos, sus objetivos; por otro, la historia de los libros, y más allá, de todos los objetos y de todas las formas que realizan la circulación de lo escrito; por último, el estudio de prácticas que, de manera diversa, se apoderan de esos objetos o formas produciendo usos y significaciones diferenciados. Este enfoque plantea una cuestión central: la de comprender cómo, en las sociedades del Antiguo Régimen, entre los siglos XVI y XVIII, la circulación multiplicada del escrito impreso ha transformado las formas de sociabilidad, permitido nuevas ideas y modificado las relaciones con el poder.

De aquí surge la atención prestada a la forma en que se opera el encuentro entre "el mundo del texto" y "el mundo del lector", para retomar los términos de Paul Ricœur. [1] Varias hipótesis pueden guiar el trabajo de investigación. La primera se basa en la operación de construcción de sentido realizada en la lectura como un proceso históricamente determinado cuyas modalidades y modelos varían según el tiempo, los lugares, los grupos. La segunda, considera que las significaciones de un texto depende de las formas a través de las cuales es recibido y apropiado por sus lectores (o auditores). Estos, de hecho, no se enfrentan jamás con textos abstractos, ideas separadas de toda materialidad; manejan o reciben formas cuyas organizaciones gobiernan su lectura (o su escucha), es decir, su posible comprensión del texto leído (o escuchado). Contra una definición puramente semántica del texto (compartida incluso por las teorías literarias más preocupa-

das por reconstruir la recepción de las obras), hay que sostener que las formas producen sentido y que un texto adquiere el significado y el estatuto de inédito en el momento en que cambian los dispositivos del objeto tipográfico que lo propone a la lectura.

También debemos tener en cuenta que la lectura siempre es una práctica encarnada en gestos, espacios, costumbres. A distancia de la fenomenología de la lectura que borra cualquier modalidad concreta del acto de lectura y lo caracteriza por sus efectos, postulados como universales (como el trabajo de respuesta al texto que hace que el sujeto se comprenda mejor gracias a la mediación de la interpretación del texto), una historia de las formas de leer debe identificar las disposiciones específicas que distinguen las comunidades de lectores y las tradiciones de lectura. Esto supone el reconocimiento de varias series de contrastes. En primer lugar, entre capacidades de lectura. La separación, esencial pero borrosa, entre los alfabetos y los analfabetos no agota las diferencias en la relación con lo escrito. Todos aquellos que pueden leer los textos no los leen de la misma manera y existe una gran diferencia entre los letrados virtuosos y los lectores menos hábiles, obligados a oralizar lo que leen para poder comprenderlo, cómodos únicamente con ciertas formas textuales o tipográficas. Contrastes, también, entre normas de lectura que definen, para cada comunidad de lectores, los usos del libro, las formas de leer y los procedimientos de interpretación. Contrastes, por último, entre las expectativas e intereses contradictorios que proyectan los distintos grupos de lectores en la práctica de la lectura. De estas determinaciones, que reglamentan las prácticas, dependen las formas en que los textos pueden ser leídos, y leídos de manera distinta, por lectores que no disponen de las mismas herramientas intelectuales y que no tienen una misma relación con lo escrito.

"New readers make new texts, and their new meanings are a function of their new forms. The claim is no longer for their truth as one might seek to define by an authoritarial intention but for the testimony, as defined by their historical use." [2] Así designó D. F. McKenzie, y con gran agudeza, el doble conjunto de variaciones, (variaciones de las disposiciones del lector, variaciones de los dispositivos textuales y formales) que debe tomar en cuenta toda historia deseosa de restituir el significado móvil y plural de los textos. Podemos aprovechar esta constatación de distintas maneras: señalando los contrastes más importantes que distinguen distintos modos de lectura; caracterizando las prácticas más populares de los lectores; prestando

atención a fórmulas editoriales que proponen antiguos textos a nuevos compradores, más numerosos y más humildes.

Dicha perspectiva traduce una doble insatisfacción con respecto a la historia del libro en Francia en estos últimos veinte o treinta años. Durante mucho tiempo, el objeto de ésta fue medir la presencia desigual del libro en los distintos grupos que componían la sociedad del Antiguo Régimen. De aquí, la construcción (totalmente necesaria) de indicadores aptos para revelar las diferencias culturales; así, para una situación dada, el porcentaje de inventarios luego del deceso mencionando la presencia de impresos, la clasificación de colecciones según el número de obras que contienen o la caracterización de la economía general de las bibliotecas privadas en función de la parte que allí tienen las distintas categorías bibliográficas. Bajo esta perspectiva, reconocer las lecturas de los franceses entre los siglos XVI y XVIII significaba, ante todo, constituir series de datos cifrados, establecer umbrales cuantitativos y señalar las traducciones culturales de las diferencias sociales.

Este camino, asumido colectivamente, ha acumulado conocimientos sin los cuales no se podrían haber planteado otros interrogantes. Sin embargo, no carece de problemas una posición así planteada. En primer lugar, se basa en una concepción estrictamente sociográfica que postula de manera implícita que las divergencias culturales están necesariamente organizadas según una división social dada de antemano. Creo que debemos rechazar esta dependencia que relaciona las diferencias en las costumbres culturales con las oposiciones sociales construidas a priori, ya sea a escala de contrastes macroscópicos (entre los dominadores y los dominados, entre las elites y el pueblo), o a escala de diferenciaciones más pequeñas (por ejemplo entre los grupos sociales, jerarquizados por las distinciones de estado y los niveles de fortuna).

Las divisiones culturales no se ordenan obligatoriamente según una red única de desglose de lo social, que supuestamente gobierna tanto la presencia desigual de los objetos como las diferencias de las conductas. Se debe invertir la perspectiva y dibujar, en primer lugar, las áreas sociales donde circula cada "corpus" de textos y cada género de impresos. Partir así de los objetos y no de las clases o los grupos nos lleva a considerar que la historia sociocultural al estilo francés ha vivido demasiado tiempo sobre una concepción mutilada de lo social. Al privilegiar la única clasificación socioprofesional, ha olvidado que otros principios de diferenciación, también plenamente sociales, podí-

an dar cuenta de las divisiones culturales y con mayor pertinencia. Lo mismo habría que decir de las pertenencias sexuales o generacionales, las adhesiones religiosas, las solidaridades comunitarias, las tradiciones educativas o corporativas.

Por otra parte, la historia del libro en su definición social y cuantitativista tendía a caracterizar las configuraciones culturales a partir de las categorías de textos que supuestamente le eran específicas. Dicha operación se revela doblemente reductora. Por un lado, asimila la identificación de las diferencias con las desigualdades de repartición; por el otro, ignora el proceso a través del cual un texto adquiere sentido para aquellos que lo leen. Contra estos postulados es necesario proponer diversos desplazamientos. El primero sitúa el reconocimiento de las diferencias más arraigadas desde el punto de vista social en los usos contrastados de materiales compartidos. Tal como dijimos, en las sociedades del Régimen, los lectores populares y aquellos que no lo son se apropian de los *mismos* textos. Puede ser que se ponga en posesión de libros que no les estaban particularmente destinados a lectores de humilde condición (como el caso de Menocchio, el molinero friulano, de Jamerey Duval, el pastor lorenés, o de Ménétra, el vidriero parisino [3]), o bien que los libreros-impresores inventivos y sagaces pongan al alcance de una gran clientela aquellos textos que sólo circulaban en el estrecho mundo de las letras afortunadas (como el caso de la fórmula editorial conocida bajo el nombre genérico de Biblioteca Azul). Lo esencial es comprender cómo los mismos textos pueden ser aprehendidos, manejados y comprendidos en formas diversas.

Segundo desplazamiento: reconstruir las redes de práctica que organizan las formas, histórica y socialmente diferenciadas, de acceso a los textos. La lectura no es sólo una operación abstracta de intelección: es la puesta en marcha del cuerpo, la inscripción en un espacio, la relación consigo mismo y los demás. Es por eso que debemos centrar nuestra atención sobre las maneras de leer que han desaparecido en el mundo contemporáneo. Por ejemplo, la lectura en voz alta en su doble función: comunicar lo escrito a aquellos que no lo saben descifrar, pero también cimentar unas formas de sociabilidad encajonadas que son figuras de lo privado: la intimidad familiar, la convivialidad mundana, la convivencia letrada.

Una historia de la lectura no debe limitarse entonces a la única genealogía de nuestra forma de leer, en silencio y con los ojos: puede ser que su tarea sea la de reencontrar los gestos olvidados, las costum-

bres desaparecidas. Esta postura es importante pues no sólo revela la distante extrañeza (extraneidad) de las prácticas que antes eran comunes sino también las organizaciones específicas de textos compuestos para usos que ya no son los de los lectores actuales. En los siglos XVI y XVII, la lectura implícita del texto, literario o no, está construida como una oralización, y su "lector" como el auditor de una palabra lectora. Dirigida entonces tanto al oído como a la vista, la obra juega con formas y procedimientos aptos para someter lo escrito a las exigencias propias de la "actuación" oral. Desde motivos del *Quijote* hasta estructuras de textos incluidas en la Biblioteca Azul, existen numerosos ejemplos de este lazo mantenido entre el texto y la voz. [4]

"Hagan lo que hagan, los autores no escriben libros. Los libros no están escritos. Son fabricados por escribas y otros artesanos, por mecánicos y otros ingenieros, y por prensas de impresión y otras máquinas." [5] Este comentario puede introducir el tercer desplazamiento que quiero sugerir. Contra la representación, elaborada por la literatura misma y retomada por las historias más cuantitativas del libro, según la cual el texto existe en sí mismo, separado de toda materialidad, debemos recordar que no hay texto fuera del apoyo que le da la lectura (o el hecho de escuchar) y que no hay comprensión de un escrito, sea cual fuere, que no dependa de las formas en las que llega a su lector. De aquí surge la distinción entre dos conjuntos de dispositivos: los que señalan estrategias de escritura e intenciones del autor y los que resultan de una decisión del editor o de obligaciones impuestas por el taller.

Los autores no escriben libros: escriben textos que luego se convierten en objetos impresos. La diferencia, que es justamente el espacio en el cual se construye el sentido, fue a menudo olvidada, no sólo por la historia literaria clásica que piensa la obra en sí misma, como un texto abstracto cuyas formas tipográficas no importan, sino también por la *Rezeptionsästhetik* que postula, a pesar de su deseo de transformar en historia la experiencia que los lectores extraen de sus obras, una relación pura e inmediata entre los "signos" emitidos por el texto (que juegan con las convenciones literarias aceptadas) y "el horizonte de expectativas" del público al que están dirigidos. En dicha perspectiva, "el efecto producido" no depende de las formas materiales que son soporte del texto. Sin embargo, ellas también contribuyen plenamente a dar forma a las anticipaciones del lector con respecto al texto y a atraer públicos nuevos o usos inéditos. [6]

Estamos otra vez entonces en nuestro triángulo de partida que

define la relación entre el texto, el libro y la lectura. De las variaciones de esta relación dependen las mutaciones de significaciones que es posible organizar a partir de algunas figuras. La primera considera un texto estable en su letra y dado a leer en formas impresas que van cambiando. Al estudiar las innovaciones en la edición de las obras de William Congreve en el centro de los siglos XVII y XVIII, D. F. McKenzie pudo demostrar cómo las transformaciones formales al parecer insignificantes (el pasaje del cuarto al octavo, la numeración de las escenas, la presencia de un ornamento entre cada una de ellas, la evocación de los nombres de los personajes presentes al principio de cada una de ellas, la indicación al margen del nombre del que habla, la mención de las entradas y las salidas) tuvieron un efecto capital sobre el estatuto de las obras. Se había creado una nueva legibilidad gracias al formato más manejable y a los agregados que le restituían al libro algo del movimiento dramatúrgico, rompiendo así con las antiguas convenciones que imprimían las piezas sin restituirle nada a su teatralidad. Una nueva forma de leer el mismo texto, pero también un nuevo horizonte de recepción ya que los dispositivos utilizados en la octava edición de 1710, desmarcados de los utilizados para las ediciones del teatro francés, le han otorgado una legitimidad inédita a las piezas de Congreve, inscritas de ahora en más en un canon clásico, y esto llevó posiblemente al autor a depurar el estilo para que estuviera de acuerdo con su nueva dignidad "tipográfica". [7] Hay aquí una dirección de investigación fundamental para comprender cómo las variaciones de las modalidades más formales de presentación de los textos pueden modificar el registro de referencia y el modo de interpretación.

En su último libro, Henry-Jean Martin ha propuesto una marcación de conjunto de las mutaciones de la "impresión" entre los siglos XVI y XVII. [8] Lo más notable sin discusión alguna es "el triunfo definitivo de los blancos sobre los negros", es decir, la aeración (ventilación) de la página por la multiplicación de los párrafos, que rompen la continuidad ininterrumpida del texto, común en el Renacimiento, y la de los punto y aparte, que hacen visible de manera inmediata, por los regresos al renglón, el orden del discurso. Una nueva lectura de las mismas obras o de los mismos géneros queda así sugerida por los nuevos editores, una lectura que fragmenta los textos en unidades pequeñas y separadas, un enfoque que traduce por la articulación visual de la página el enfoque intelectual del argumento.

Esta división puede tener implicaciones fundamentales cuando se

trata del texto sagrado. Conocemos el problema de Locke ante la costumbre adquirida de dividir el texto de la Biblia en capítulos y versículos en forma tal que existe el riesgo de ver dejada de lado la poderosa coherencia de la Palabra de Dios. Señala, a propósito de las Epístolas de Pablo, que "no sólo la gente común suele tomar los versos por aforismos sino también hombres de mayores conocimientos pues al leerlos pierden gran parte de la fuerza de su Coherencia y su Luz". [9]

Segunda figura: aquella donde el pasaje de un texto de una forma de edición a otra requiere transformaciones del texto mismo y la constitución de un nuevo público. Este es el caso del cuerpo de títulos que constituye el catálogo de la *Biblioteca Azul.* Si este conjunto retuvo durante tanto tiempo la atención de los historiadores franceses, es que focalizó tempranamente la búsqueda de la cultura popular del Antiguo Régimen [10] y porque constituye el cuerpo más duradero y de más consistencia de los textos destinados a los lectores más humildes del Antiguo Régimen francés. Reabrir este caso nos llevó a tres constataciones esenciales. La primera, es obvio que los textos que componen el fondo francés de la literatura de divulgación no fueron nunca escritos para tal fin. La Biblioteca Azul es una fórmula editorial que extrae del repertorio de textos ya publicados aquellos que parecen convenirle mejor para alcanzar al gran público que es su objetivo. Por esto debemos tomar dos precauciones necesarias: no considerar los textos incluidos en los libros azules como "populares" en sí mismos puesto que pertenecen plenamente a los géneros de las literaturas eruditas y tener en cuenta que estos textos, por lo general, ya tuvieron una primera existencia editorial, a veces bastante larga, antes de entrar en el repertorio de los libros para la mayoría.

El estudio de los títulos del catálogo "popular" ha permitido también señalar cómo las disposiciones más formales y materiales pueden incribir en sí mismas indicios sobre la diferenciación cultural. En efecto, la especifidad fundamental de la *Biblioteca Azul* se relaciona con las intervenciones editoriales operadas sobre los textos para hacerlos legibles para la gran clientela a la cual están destinados. Todo este trabajo de adaptación (que abrevia los textos, los simplifica, los divide, los ilustra) depende de la forma en que los libreros-impresores especializados en este mercado se representen la capacidad de sus compradores. Así, las estructuras mismas del libro están gobernadas por la forma de lectura que los editores creen ser aquella de la clientela que buscan conquistar.

Esta tercera constatación siempre es "pensada" por el objeto co-

mo una lectura que exige puntos de referencia visibles (como los títulos anticipadores o los resúmenes recapituladores o los grabados de madera que funcionan como protocolos de lectura o puntos de memoria), una lectura que sólo se siente cómoda con secuencias breves y cerradas, separadas unas de otras, una lectura que parece satisfacerse con una coherencia mínima. Esta es una forma de lectura, cortada, vacilante que no es la misma que la de las elites letradas de la época, aun si algunos ciudadanos importantes compraban los libros azules. Estos apostaban sobre los conocimientos previos de sus lectores. Por la recurrencia de las formas muy codificadas, por la repetición de motivos parecidos, por el empleo repetitivo de las mismas imágenes, el conocimiento de los textos ya conocidos, por la lectura o por haberlos escuchado, se moviliza al servicio de la comprensión de nuevas lecturas. El catálogo azul organiza así una lectura que es más reconocimiento que verdadero descubrimiento. En las particularidades formales de las ediciones azules y en las modificaciones que éstas imponen a los textos de los que se apoderan hay que reconocer su carácter "popular".

Al proponer esta nueva evaluación de la Biblioteca Azul, nuestra intención no era sólo comprender mejor el más poderoso de los instrumentos de aculturación a lo escrito en la Francia del Antiguo Régimen. [11] Era lo mismo decir que la localización de las diferenciaciones socioculturales y el estudio de los dispositivos formales materiales, lejos de excluirse entre sí, están necesariamente unidos. Y esto, no sólo porque las formas se modelan sobre las expectativas y competencias atribuidas al público al que apuntan, sino porque las obras y los objetos producen su campo social de recepción y tanto más en cuanto que no son producidos por divisiones cristalizadas y previas. Recientemente, Lawrence W. Levine hizo una demostración excelente de esto. [12] Al analizar la forma en que se representaban las piezas de Shakespeare en la Norteamérica del siglo XIX (es decir, mezcladas con otros géneros: el melodrama, la farsa, el circo, la danza, etcétera), demostró cómo este tipo de representación crea un público numeroso, "popular" por el hecho de que no se reduce sólo a la elite letrada sino que une a todas las categorías sociales, y que participa activamente del espectáculo por medio de sus emociones y sus reacciones. A fines de siglo, la estricta división establecida entre los géneros, los estilos, los lugares, disocia este público "universal", reservando para unos un Shakespeare "legítimo" y dedicando a los otros a una diversión "popular". En la constitución de esta "bifurcated culture", las transforma-

ciones en las formas mismas de presentación del teatro shakespereano (pero también de la música sinfónica, de la ópera o de las obras de arte) tienen un rol decisivo, haciendo que a una época de mezcla y partición le suceda otra donde el proceso de distinción cultural produce la separación social. Los dispositivos tradicionales de representación del drama shakespereano en Norteamérica son del mismo orden que las transformaciones "tipográficas" operadas por los editores de la Biblioteca Azul sobre las obras de las que se apoderan; unos y otros apuntan, en efecto, a inscribir el texto en una matriz cultural que no es la de sus destinatarios originales y a permitir de esta manera usos posiblemente descalificados por otras costumbres intelectuales.

Los dos ejemplos nos llevan a no considerar las diferenciaciones culturales como la traducción de divisiones estáticas y fijas sino como el efecto de procesos dinámicos. Por un lado, la transformación de las formas y los dispositivos a través de los cuales se propone un texto autoriza adaptaciones inéditas, es decir, crea nuevos públicos y nuevos usos. Por el otro, la división de los mismos objetos por toda una sociedad suscita la búsqueda de nuevas diferencias, aptas para señalar las divisiones mantenidas. La trayectoria de lo impreso en el Antiguo Régimen francés puede dar testimonio de ello. Todo sucede como si las distinciones entre las formas de leer se hubiesen reforzado a medida que el escrito impreso se hacía menos raro, menos confiscado, más corriente. Mientras que la sola posesión del libro significó durante mucho tiempo una división cultural, con las conquistas de lo impreso, las posturas de lectura y los objetos tipográficos son los que se van invistiendo en forma progresiva de esta función. A las lecturas distinguidas y a los libros preciosos se oponen de ahora en adelante los impresos hechos de prisa y los descifradores torpes.

Sin embargo, recordemos que tanto unos como otros suelen leer los mismos textos cuyas distintas significaciones, contradictorias, se inventan a lo largo de sus usos contrastados. Comprenderlos significa reconstituir, tanto como sea posible, las obligaciones que reglamentan su posible inteligibilidad, en la encrucijada de las formas que los hacen legibles y de las herramientas interpretativas que están a disposición de los lectores. A partir de ahora, la pregunta que se formula es la siguiente: ¿por qué algunos textos se prestan mejor que otros a estos nuevos reempleos durables y multiplicados? [13] O, al menos, ¿por qué los hacedores de libros los consideran capaces de ganar diversos públicos? La respuesta reside en la relación entre las estructuras mismas de las obras, abiertas en forma desigual a nuevas adapta-

ciones, y su posible "aplicación" (en el sentido de la fenomenología) a situaciones históricas muy diferentes. De la relación entre texto, impreso y lectura, surge una nueva figura, que se da cuando un texto de letra estable y de forma fija es aprehendido por nuevos lectores, que lo leen de otra manera. Digamos que "un libro cambia por el hecho de que no cambia cuando el mundo cambia", [14] para volver compatible la proposición con la escala de nuestro trabajo, "cuando su modo de lectura cambia". Este comentario es suficiente para justificar el proyecto de una historia de las prácticas de lectura, cuyo objetivo sea señalar los contrastes más importantes que pueden dar distintos sentidos al *mismo* texto. Es momento, sin duda, de cuestionar tres de estas discrepancias fundamentales, tenidas por firmes. Entre una lectura donde la comprensión supone una oralización necesaria en voz alta o baja y otra, tal vez silenciosa y visual. [15] Entre una lectura "intensiva" confrontada con libros poco numerosos, apoyada sobre la escucha y la memoria, reverente y respetuosa, y una lectura "extensiva", que consume muchos textos, pasa con desenvoltura de uno a otro, otorga un carácter menos sagrado a la cosa leída. [16] Entre la lectura de la intimidad, de la clausura, de la soledad, considerada como uno de los soportes esenciales de la constitución de una esfera de lo privado, y las lecturas colectivas, disciplinadas o rebeldes de los espacios comunitarios. [17]

Al dibujar una primera cronología, que sitúa las conquistas de las lecturas de lo particular entre estas mutaciones mayores que son los avances progresivos de la lectura silenciosa en la Edad Media y la entrada al mundo de la lectura extensiva a fines del siglo XVIII, estos contrastes, convertidos en clásicos, nos llevan a varias reflexiones. Unas tienden a hacer menos simples las parejas de oposiciones presentadas, desplazando la atención hacia los desfases, confundiendo los criterios que diferencian de manera demasiado abrupta los estilos de lectura, invirtiendo las figuras que asocian espontáneamente lo colectivo y lo popular, la elite y lo privado. [18] Otras invitan a articular tres series de transformaciones cuyos efectos estuvieron, a menudo, mal aclarados: por un lado, las "revoluciones" ocurridas en las técnicas de reproducción de textos (con el paso de la "scribal culture" a la "print culture"), por el otro, las mutaciones de las formas mismas del libro (el reemplazo del volumen por el códice es la más importante, aunque otras, mucho más discretas, modifican los dispositivos visuales de la página impresa entre los siglos XVI y XVIII), [19] en fin, los cambios a gran escala, tanto de las competencias como de los modos

de lectura. Hay aquí distintas coyunturas que no van al mismo paso y que no siguen el ritmo de las mismas cesuras. La pregunta más interesante planteada a la historia de la lectura en la actualidad es, sin ninguna duda, la que relaciona estos tres conjuntos de mutaciones: tecnológicas, formales y culturales.

De la respuesta que le demos depende una nueva evaluación de las trayectorias y divisiones culturales que caracterizan la sociedad del Antiguo Régimen. Estos se ordenan a partir de la presencia del escrito impreso. Durante mucho tiempo, sólo se la juzgó por dos series de medidas: aquellas que, gracias a la cuenta de firmas, tendían a establecer porcentajes de alfabetización y, por lo tanto, a apreciar las variaciones de la capacidad de lectura según las épocas, los lugares, los sexos, las condiciones, y las que, al despojar los inventarios de las bibliotecas creadas por notarios o libreros, tendían a medir la circulación del libro y las tradiciones de lectura.

Sin embargo, el acceso al libro, tanto en la sociedad del Antiguo Régimen como en la nuestra, no puede reducirse a la sola propiedad del libro; todo libro leído no es necesariamente poseído como propio, y todo impreso tenido en privacidad no es necesariamente un libro. Por otra parte, lo escrito está instalado en el corazón mismo de la cultura de los analfabetos, presente en los rituales, los espacios públicos, los lugares de trabajo. [20] Gracias a la palabra que lo descifra, gracias a la imagen que lo repite, se vuelve accesible incluso para aquellos incapaces de leer o que sólo pueden obtener por sí mismos una comprensión rudimentaria. Las tareas de alfabetización no dan una justa medida de la familiaridad con lo escrito, tanto más en cuanto que en las sociedades antiguas donde los aprendizajes de lectura y escritura están disociados y son sucesivos, muchos son los individuos (y en especial entre las mujeres) que salen de la escuela sabiendo leer, por lo menos un poco, pero no escribir. [21] Del mismo modo, la posesión privada del libro no indicaría en forma adecuada la frecuencia del manejo de textos impresos por aquellos que se hallaban demasiado desprovistos de dinero como para tener en sus casas una "biblioteca".

Aunque sea imposible establecer el número de aquellos que sabían leer pero no firmar, ni el de aquellos lectores que no poseían ningún libro (por lo menos, ningún libro digno de ser tomado en cuenta por el notario que realizaba el inventario de bienes) pero que sin embargo leían carteles y afiches, libros ocasionales o de la Biblioteca Azul, debemos postular una existencia numerosa para comprender el impacto mismo del escrito impreso sobre las formas antiguas de una

cultura todavía en gran medida oral, gestual y de imágenes. Entre las dos modalidades de expresión y de comunicación existen múltiples imbricaciones. Entre lo escrito y el gesto, en primer lugar, puesto que la intención de varios textos es la de anularse como discurso y producir, en el estado práctico, conductas reconocidas como conformes con las normas sociales o religiosas, lo mismo, por ejemplo, para los tratados de urbanidad que incorporan en los individuos los comportamientos requeridos por la cortesía y el decoro [22] y que el objeto escrito se encuentra en el centro de las fiestas ciudadanas como ceremonias religiosas. Entre la palabra y lo escrito, sucede lo mismo, y de doble manera. Por un lado, los textos elegidos por el público más popular contienen fórmulas o motivos que en sí pertenecen a la cultura del cuento y de la recitación. La escritura de algunos textos ocasionales que señala las formas de hablar de los relatores de cuentos o las variantes introducidas en las ediciones azules de los cuentos de hadas, siempre sacados en su origen en las colecciones letradas, son buenos ejemplos de estos afloramientos de la oralidad en lo impreso. [23] Por otro lado, y ya lo hemos dicho, muchos "lectores" sólo comprenden los textos gracias a la mediación de una voz que los lee. Comprender el carácter específico de esta relación con lo escrito supone, pues, no considerar que toda lectura es por fuerza algo individual, solitario y silencioso, sino, por el contrario, marcar la importancia y la diversidad de una práctica largamente perdida: la lectura en voz alta.

De esta primera constatación, que marca la fuerte penetración de la cultura impresa en las sociedades del Antiguo Régimen, surgen varias otras. Esto demuestra la importancia dada a lo escrito y a los objetos que lo transportan, por todas las autoridades que estudian reglamentar las conductas y moldear los espíritus. De aquí surge el rol pedagógico, aculturante, disciplinante, atribuido a los textos puestos en circulación para lectores numerosos; también, los controles ejercidos en los impresos que llegan al público más popular, sometidos a una censura, explícita o interiorizada, que debe separar todo aquello que podría herir la religión, la moral o la decencia. Una misma voluntad depura las fiestas y los textos, constriñe los cuerpos y las lecturas, refrena las conductas y las ideas.

A partir de los posibles usos de lo escrito, de los diversos manejos de lo impreso, los textos antiguos construyen representaciones donde se reconocen las divergencias que los productores de libros consideran decisivas. Estas percepciones son esenciales en la medida en que sirven de base para las estrategias de escritura y de edición, re-

glamentadas sobre las habilidades y esperas supuestas de los distintos públicos a los que se apunta. Así adquieren una eficacia cuyo rastro puede encontrarse en los protocolos de lectura enunciados explícitamente,en las formas mismas de los objetos tipográficos o en las transformaciones que modifican un texto cuando es dado a leer a nuevos lectores en una nueva fórmula editorial. A partir de diversas representaciones de la lectura y de las dicotomías construidas en la era moderna (entre lectura del texto y lectura de la imagen, lectura letrada y lectura dudosa, lectura íntima y lectura comunitaria) debemos intentar comprender las disposiciones y los empleos de estos impresos más humildes que el libro, pero también más presentes, cuya gama se extiende desde las imágenes volantes y carteles (siempre acompañados de textos) hasta textos ocasionales y libros azules (a menudo ilustrados con imágenes).

Las representaciones de las lecturas antiguas, y de sus diferencias tales cómo las revelan el trabajo de impresión, o en su finalidad normativa las puestas en escena literarias, pictóricas o autobiográficas, constituyen datos esenciales para una arqueología de las prácticas de lectura. Sin embargo, aunque éstas enuncian los contrastes que están más presentes en el espíritu de los contemporáneos, no deben ocultar otras divergencias, percibidas en formas menos claras. Por ejemplo, son varias las prácticas que invierten los términos mismos de la oposición, a menudo bosquejada, entre la lectura solitaria del foro burgués o aristocrático y las lecturas en común de los auditorios populares. De hecho, leer en voz alta, para los otros, sigue siendo uno de los cimientos de la sociabilidad de elite y, por el contrario, lo impreso penetra en el corazón mismo de las intimidades populares, fijando en los objetos modestos (que no todos son libros, sino más bien lo contrario) la huella de un momento fuerte de la existencia, el recuerdo de una emoción, el signo de una identidad. Contrariamente a la imaginería clásica, producida en la misma era moderna, el pueblo no siempre está en plural y hay que hallar en su secreta soledad las humildes prácticas de aquellos que recortaban las imágenes de los libros ocasionales, coloreaban los grabados impresos y leían para su único placer los libros azules.

Llevado a un terreno en particular (la Francia de entre los siglos XVI y XVIII), ligado a un problema específico (los efectos de la penetración de lo escrito impreso en la cultura de la mayoría), procediendo por medio de estudios de casos, el camino propuesto en esta introducción querría situar la historia de la lectura en el corazón de una nueva

forma de pensar y escribir la historia cultural. Dándole por objeto central las formas y las prácticas, no abandona los principios de interpretación que dieron fuerza a la historia social de la cultura. [24] Su propósito apunta, en primer lugar, a hacer surgir la constatación de las diferencias más arraigadas desde el punto de vista social del estudio de los dispositivos y de las apropiaciones. Más allá de los desgloses canónicos y fijos que separan los enfoques constituyéndolos en disciplinas (la historia del libro, la crítica textual, la sociología cultural), la historia de la lectura dibuja un territorio común donde cada uno, a partir de sus propias herencias y tradiciones, construye el mismo objeto. De este encuentro depende sin lugar a duda una mejor comprensión de las tensiones que atraviesan las sociedades del Antiguo Régimen y tal vez, también, un conocimiento más lúcido de nuestras propias prácticas.

6

Ocio y sociabilidad: la lectura en voz alta en la Europa moderna [*]

En los siglos XVI y XVII, en Europa occidental, la lectura se convierte, para las elites letradas, en el acto por excelencia del ocio íntimo, secreto, privado.[1] Existen abundantes testigos que describen ese placer de retirarse del mundo, de apartarse de los asuntos de la ciudad, abrigándose en el silencio de la soledad. Así Montaigne, encerrado en su "librería", lejos de las preocupaciones públicas y de la sociabilidad familiar:

> Aquí está mi residencia. Aquí trato de obtener la dominación pura y de apartar ese rincón único de la comunidad conyugal, filial y civil. [1]

Así Próspero, quien prefirió el secreto de su despacho a la gloria del gobierno:

> Yo, pobre hombre, mi biblioteca era ducado suficiente. [2]

Así también Séneca de Tristán L'Hermite, quien implora al emperador que lo deje ir a reunirse con sus libros:

* Este texto que utiliza algunos de los materiales presentados en el simposio *Forms of Play in the Early Modern Period,* llevado a cabo en abril de 1984 en la Universidad de Maryland, en el College Park, fue ultimado en un seminario que dicté en la Newberry Library de Chicago en 1985.

Agradezco a todos aquellos que en esta ocasión me brindaron sus opiniones y críticas, en particular, Barry Wind que me señaló el cuadro de Ludolph de Jongh.

Permitidme, después de haber servido a un amo tan digno
que vaya a pasar unos días al campo,
Donde lejos del murmuro y de las prisas,
pueda dedicarme a mis libros dulcemente. [3]

Tanto en estos textos, como en muchos otros, el comercio del libro tiene los mismos rasgos: se aleja de la ciudad, del poder, de la multitud (la "prisa" dice Séneca, la "urgencia" escribe Montaigne). En las representaciones y en las prácticas sociales, el acto de lectura define una consciencia nueva de la individualidad y de lo privado, construida fuera de la esfera de la autoridad pública y del poder político, fuera también de los múltiples lazos que constituyen la vida social o doméstica.

Sin embargo, leer en los siglos XVI y XVII no es siempre ni en todos lados un gesto de una intimidad en reclusión. La lectura puede también crear un lazo social, reunir alrededor de un libro, cimentar una relación de convivencia pero bajo la condición de no ser ni solitario ni silencioso. En una época donde, por lo menos en las elites, se generaliza una aptitud a la lectura que no exige ya la oralización del texto leído para asegurar su comprensión, [4] la lectura en voz alta ya no es una necesidad para el lector sino una práctica de sociabilidad, en circunstancias y finalidades múltiples. Estas son aquellas que este ensayo querría identificar, a partir de una primera compilación de textos o de imágenes.

*

En primer lugar, la lectura en voz alta hecha por un lector oralizador para una asamblea de auditores reunidos a su alrededor, está dada por algunos textos de ficción como un modo ordinario de su circulación. Como es el caso de *La Celestina*, esta tragicomedia creada por Fernando de Rojas y publicada por primera vez en Burgos en 1499. En la edición de Toledo de 1500, el "corrector de impresión" agrega *in fine* un poema de siete estrofas, que indica bajo el título: *Dice el modo que se ha de tener leyendo esta tragicomedia*, cómo debe leerse el texto. El lector al cual está dirigido, debe leer en voz alta, y los apartados entre dientes ("cumple que sepas hablar entre dientes"), variar el tono (leerá

A veces con gozo, esperanza y pasión
A veces airado, con gran turbación),

encarnando en forma sucesiva todos los personajes

(Pregunta y responde por boca de todos
Llorado y riendo en tiempo y sazón.) [5]

Al movilizar así "mil artes y modos", su lectura cautivará a aquellos que la escuchen: "los oyentes". Al igual que las comedias latinas humanistas, *La Celestina* fue escrita para una lectura oralizada y teatralizada, pero una lectura a una sola voz, destinada a un auditorio restringido y selecto. Un prólogo que aparece en la edición de 1507 de Zaragoza (o tal vez, cinco años antes en una edición sevillana hoy perdida) esboza el tamaño y naturaleza de este auditorio. Al hacer alusión a los juicios contradictorios sobre la obra ("unos dezian que era prolixa, otros breve, otros agradable, otros escura"), el autor justifica esta diversidad de opinión relacionándola con las circunstancias mismas de su lectura:

> Así que cuando diez personas se juntaren a oír esta comedia, en quien quepa esta diferencia de condiciones, como suele acaecer, ¿quién negará que haya contienda en cosa que de tantas maneras se entienda? [6]

Diez oyentes reunidos en forma voluntaria alrededor de un lector: el libro se encuentra aquí en medio de una sociabilidad letrada y amistosa, mundana y cultivada, donde la unidad de la relación con el texto, leído por uno, escuchado por otros, no borra la pluralidad de sus posibles comprensiones.

En el *Quijote*, Cervantes juega de diversas maneras con el motivo de la lectura en voz alta y su corolario, la escucha del texto leído. En primer lugar, supone que el libro podrá ser el objeto de tal lectura, a instancias de la Celestina. Es así como el capítulo LXVI de la Segunda Parte se titula: *Que trata de lo que vera el que lo leyere, o lo oira el que lo escuchare leer*. Leerse a sí mismo en una relación directa con el texto, o bien escucharlo leer, aprovechando la mediación de la palabra: éstas son las dos lecturas implícitas que postula Cervantes para su novela. La segunda aparece varias veces en escena en el mismo texto. Por ejemplo, en el capítulo XXXII de la Primera Parte, se en-

cuentran representadas dos lecturas en voz alta. La primera, corresponde a la lectura de los libros de caballería que realiza un segador a sus compañeros reunidos así como a la familia del hotelero Juan Palomeque. Este declara en efecto:

> Porque cuando es tiempo de la siega, se recogen aquí, las fiestas, muchos segadores, y siempre hay algunos que saben leer, et cual coge uno destos libros en las manos y rodeámos dél más de treinta y estámosle escuchando con tanto gusto, que nos quita mil canas. [7]

Reunidos alrededor de *Don Cirongilio de Tracia* o de *Felixmarte de Hircania*, o de la *Historia del Gran Capitán Gonzalo Hernández de Córdoba*, los campesinos a la hora del descanso, el hotelero, su hija y Maritornes escuchan leer sin cansarse nunca, cada uno rumiando sus propios pensamientos. "Querría estar oyéndoles noches y días", declara el hotelero. Más adelante en el capítulo, otro lector propone otra lectura: acosado por Cardenio y Dorotea, el barbero y Sancho, el cura acepta leer *La Novela del Curioso Impertinente*, un texto "de ocho pliegos escritos de mano" encontrado entre los libros y manuscritos preciosamente guardados en un viejo baúl por el hotelero. Después de que el cura declara: "Pues así es, esténme todos atentos; que la novela comienza desta manera", el lector es como invitado a unirse a la pequeña compañía que escucha la aventura del "curioso impertinente" y a "escuchar" en su lectura silenciosa la palabra lectora. [8] Al utilizar este procedimiento, que no es propio de él, Cervantes recrea en la ficción, para el lector solitario, las circunstancias de una relación totalmente diferente con el texto, como si la lectura en el ámbito privado no debiera borrar la costumbre del texto compartido en común.

Representado o postulado como una de sus lecturas implícitas por ciertos textos literarios, leer en voz alta (y escuchar leer) es una práctica frecuente de las sociedades del Antiguo Régimen. En ella pueden entremezclarse ocio y amistad. Los recuerdos de un noble normando, Henri de Campion, comprometido en el partido de las armas, primero como abanderado, luego como teniente en el regimiento de Normandía, dan testimonio de ello. Entre 1635 y 1642, está en el ejército, a menudo en el campo. Los libros ocupan sus momentos de descanso, pero su comercio, muy a menudo, no es solitario:

> Durante ese descanso, tenía mis libros que formaban parte de la carga de mi carreta y de los cuales me ocupaba bastante seguido, ya sea solo o, la mayoría de las veces, acompañado de mis tres amigos, hombres espirituales y muy estudiosos. [9]

A saber: el caballero de Sévigné, "hombre de espíritu estudioso, que tenía mucha lectura", Le Breuil-Marcillac, que había estudiado hasta los veintiocho años, pues sus padres lo habían destinado a la iglesia" y d'Almivar, su "amigo íntimo". Entre los cuatro amigos, el libro leído, escuchado, discutido, teje un lazo social fuerte y duradero:

> Esos eran los tres hombres con quienes pasaba mis ratos de ocio. Después de haber razonado juntos los temas que se presentaban, sin ninguna discusión agria ni ganas de lucirse en detrimento unos de otros, uno de nosotros leía en voz alta algún buen libro, del cual examinábamos los más bellos pasajes, para aprender a vivir bien y a morir bien, según la moral, que era nuestro principal tema de estudio. Muchos disfrutaban escuchando nuestras conferencias, que les eran útiles, según creo, puesto que nada se decía que no estuviera relacionado con la virtud. Desde entonces, nunca encontré una sociedad tan cómoda y tan razonable: ésta duró los siete años que serví en el regimiento de Normandía. [10]

El tiempo del ocio militar conoce así diversos modos de lectura y de relación con el libro que definen prácticas relacionadas y sociabilidades encartonadas: la lectura individual alimenta el estudio y la meditación personales, la que se hace en voz alta sugiere el comentario, la crítica, el debate, y esas conferencias entre amigos, frecuentes e informales, pueden atraer a otros oyentes, mudos, instruidos por la escucha de los textos leídos o los argumentos intercambiados. Según Henri de Campion, el libro, con el juego, es el pasatiempo corriente de los oficiales de campaña y, como él, promete acuerdos que no son los de la soledad ni de la multitud. Leído en voz alta, por uno u otro, significa y refuerza a la vez el compromiso de amistad.

Las pequeñas sociedades tan "cómodas" y "razonables" como la descrita por Henri de Campion existen también en la ciudad. Entre los siglos XVI y XVII, se constituyen las diversas formas de sociabilidad intelectual alrededor del texto leído en voz alta y del libro hojeado y discutido: aquella del salón, aquella mejor reglamentada de la academia, o aquella de la visita inopinada. La Francia del siglo XVII atesti-

gua la multiplicación de estas "compañías" letradas reunidas alrededor de una palabra leída. La lectura puede ser erudita, y dar a entender las rmemorias propuestas por cada uno de los miembros del cenáculo docto a su turno (lo mismo sucede en París, antes de la fundación de la Academia Francesa en 1635, en los círculos reunidos alrededor del Padre Mersenne, de Habert de Montmort o de Valentin Conrart), ya sea conferencias destinadas a un público numeroso, hecha de oyentes que no todos son posibles autores (como en el Bureau d'Adresse instituido por Théophraste Renaudot). Siendo fieles a la práctica de las academias de fines del siglo XVI (la Academia de poesía y de música de Baëf y Courville y la Academia del Palacio), estas lecturas hechas ante un auditorio elegido, a menudo cimentado por una complicidad amistosa y erudita, se convertirán en la forma corriente de las contribuciones exigidas de cada uno de sus miembros por las academias parisinas, y luego provinciales. [11] Escuchar leer es la actividad esencial de estas cultas reuniones donde el debate sólo comienza después de la lectura de un discurso. Ciertamente, es grande la diferencia entre las academias oficiales, dotadas de títulos patentados y de status apremiantes, y las compañías más pequeñas y más libres (aunque se llamaran a sí mismas "academias") que les han precedido, como por ejemplo la pintada por Le Nain (Museo del Louvre) donde siete aficionados están reunidos alrededor de los libros y del laúd, de la música y de los conocimientos, o la lionesa, descrita en el 1700 por el abogado Brossette en una carta a su amigo Boileau:

> El lugar donde las tenemos (nuestras reuniones) es el gabinete de uno de nuestros académicos; allí estamos en medio de cinco a seis mil volúmenes que componen una biblioteca tan elegida como numerosa. He aquí un socorro muy a la mano y muy agradable para las conferencias eruditas. [12]

Sin embargo, de una a otra forma, sigue siendo una misma práctica, que puede ser definida como la academia en todas sus variaciones: la lectura en voz alta y su escucha.

Es también el alimento de la vida de salón, como veremos en dos representaciones. La primera es literaria y paródica y ocupa las tres primeras escenas del Acto III de las *Femmes Savantes*. La lectura en voz alta de los poemas recientes define aquí (de manera cómica) la sociabilidad letrada. La asamblea es ante todo un auditorio ("Demos rápido *audiencia*", declara Philaminte), impaciente por escuchar y co-

mentar el soneto y luego el epigrama de Trissotin, y listo luego para escuchar los "pequeños versos" de Vadius. La matriz de la escena está dada por dos prácticas que suponen la lectura en voz alta: por un lado, las lecturas realizadas por los mismos autores, estigmatizadas por Vadius, inconsciente de su propio ridículo

(El defecto de los autores en sus producciones
es tiranizar las conversaciones,
Estar en el Palacio, en las Cortes, en las callejuelas y en las mesas.
De sus versos fatigosos lectores infatigables); [13]

por otro lado, las lecturas del salón, como aquella donde Vadius escuchó el soneto de Trissotin:

¿Tiene usted un cierto soneto pequeño
sobre la fiebre de la Princesa Uranie?
Sí, ayer me lo leyeron en una compañía. [14]

De una compañía parecida, Jean-François de Troy dio, cincuenta años más tarde, una representación pictórica y seria (colección Marchioness of Cholmondeley). En un salón rococó, a las tres y media de la tarde según el péndulo, cinco mujeres y dos hombres, cómodamente instalados en sillones muy bajos, con forma de poltrona, escuchan la lectura que hace uno de ellos, con libro en mano. La compañía está apartada del mundo por la puerta cerrada, por el biombo desplegado, y se reúne alrededor de la palabra lectora. El título del cuadro indica cuál es el autor que retiene la atención de esta forma y alimenta los pensamientos de cada uno, en ese instante de lectura interrumpida y sorprendida: se trata de Molière.

En ciertas ocasiones, leer en voz alta para los anfitriones de uno puede considerarse como un presente que realiza el visitante. Laurent Dugas, un lionés notable, presidente de la Corte des Monnaies de la ciudad, da testimonio de ello en su correspondencia. En 1733, M. de la Font, un hidalgo de la reina, recibió un ejemplar con dedicatoria del nuevo libro de Voltaire. De inmediato va a visitar a sus amigos Dugas:

El señor de la Font llegó y me dijo que creía que a mí me hubiese gustado escuchar la lectura de una nueva obra de Voltaire titulada *Le Temple du Goût:* y que si me parecía bien, esperaríamos a mi hijo que había partido hacia Brignais por la mañana y volvería a

> la noche. Llegó media hora más tarde y fue él el lector; la lectura duró una buena hora y media, mi mujer que llegó cerca de las siete sólo escuchó la tres cuartas partes.

Laurent Dugas escucha una segunda lectura del texto, unos días más tarde en la Academia:

> Escuché por segunda vez la lectura de esta obra en la Academia y lo hice con placer [...] El abate Tricaut que tenía que hablar no se extendió mucho y tuvimos el tiempo de leer *Le Temple du Goût*, pero no leímos las notas que puso el autor a pie de página, de las cuales algunas son muy curiosas. [15]

Deseoso de compartir su acuerdo, Dugas proyecta una tercera lectura del libro, en compañía de su amigo Bottu de Saint-Fonds, que vive en Ville-franche-sur-Saône, a quien dirige su carta. Para ello, le pidió al señor de la Font que le prestara el libro el día que Bottu visitaría Lyon. Y a este último, declaró:

> Siento que me gustaría releerlo con usted. [16]

Sin embargo, la lectura en voz alta no siempre se practica entre gente que se conoce y se frecuenta. Con ocasión de un viaje, ella puede establecer un lazo temporal entre compañeros de viaje. El 26 de mayo de 1668, Samuel Pepys regresa de Cambridge a Londres con Tom, su joven servidor:

> Nos levantamos a las 4; cuando estuvimos listos y comidos, nos llamaron al coche; salimos alrededor de las 6. Había un hombre y dos mujeres en un grupo, gente corriente, y una dama sola no muy bella pero sí de excelente conversación. Me agradó mucho charlar con ella y le hice leer en voz alta del libro que estaba leyendo en el coche, que era las Meditaciones del Rey; y el muchacho y yo cantamos. [17]

La lectura escuchada en forma colectiva (en este caso las meditaciones y plegarias del rey Carlos Primero antes de su ejecución) cimenta, junto con la conversación y el canto, una comunidad effmera, que permanece anónima y torna así más agradable la convivencia forzada del viaje. Las iniciativas sociables de Pepys parecen producir su

efecto, pues señala:

> Cenamos todos juntos y nos divertimos. [18]

La lectura del viaje. También la lectura de la taberna. En un cuadro fechado en 1657, un pintor holandés, Ludolf de Jongh, pone en escena esta lectura (Mittelrheinisches Landesmuseum, Mayence). En un hotel, un hombre, que lleva una trompeta colgada del hombro, lee a tres oyentes: un anciano sentado frente a él lo escucha con atención, una joven apoyada sobre el respaldo de la silla donde está instalado el anciano y otro hombre que tiene la mirada clavada en el lector. Este, sin duda un pregonero, lee lo que parece ser una carta. La actitud de los tres oyentes, absortos en la lectura, inclinados para no perderse nada de la palabra leída, como si hicieran un gran esfuerzo para comprender, indica sin duda que la lectura en voz alta es hecha en este caso por aquél que sabe leer a quienes no saben. El pintor nos lleva entonces a interrogarnos sobre los momentos y los lugares de estas lecturas mediatizadas, donde la palabra de otro es una condición obligatoria para que pueda instituirse una relación con lo escrito.

La velada campesina fue a menudo considerada como uno de los momentos privilegiados de este tipo de lectura, permitiendo así a los analfabetos del campo escuchar los libros populares. Sin embargo, este diagnóstico parece haber confundido dos prácticas muy diferentes: la lectura en voz alta, que implica la presencia de lo escrito o lo impreso, y el recitado de cuentos o historias conocidos de memoria. Si esta segunda práctica está bien catalogada como una de las costumbres de las veladas, la primera, por el contrario, no lo está. En los *Propos Rustiques de Maistre Léon Ladulfi*, Noil du Fail pone en escena una velada en casa de Robin Chevet, un trabajador:

> Con gusto después de la cena, con el vientre hinchado como un tambor, saciado como Patault, con la espalda al fuego, tallando el cáñamo o reparando las botas para llevarlas a la moda (puesto que a todas las modas se plegaba el hombre de bien), cantando melodiosamente, como honestamente sabía hacerlo, alguna nueva canción, Jouanne, su mujer, al otro lado que hilaba le respondía de la misma manera. El resto de la familla, trabajando cada uno en su oficio, algunos arreglando las correas de su mayal, otros haciendo dientes de rastrillo, quemando gavilla para ligar el eje de la carreta, roto por sobrecarga, o fabricando una vara de látigo. Y así ocu-

pados en diversas tareas, el bueno de Robin (después de imponer silencio) comenzaba un bello cuento de la época en que los animales hablaban (hacía dos horas): cómo el zorro le robaba pescado a los pescadores; cómo hace que las Lavanderas le peguen al Lobo, cuando aprende a pescar; cómo el Perro y el Gato iban bien lejos; de la corneja cuando pierde el queso al cantar; de Mélusine; del Lobo Garou (el coco); de las Hadas y cómo hablaba con ellas familiarmente, y de cuando las veía bailar cerca de la fuente del Serbal, al son de una bella gaita cubierta de cuero rojo. [19]

Es evidente que Robin no sabe leer pero cuenta historias y cuentos que pertenecen a la tradición oral. Algunos de ellos, si no todos, ya fueron objeto de una o varias versiones impresas, que Robin bien pudo haber leído tanto a su mujer y a su familia en ocasión de la velada, pero que recita de memoria, sin ningún libro:

> Si alguno o alguna se dormía de casualidad, como suceden las cosas cuando él cuenta sus cuentos (de los que algunos fui oyente en varias ocasiones), el Señor Robin tomaba una agramiza encendida en un extremo y soplaba por el otro en la nariz de aquel que dormía, haciéndonos gestos con la mano para que no lo despertáramos. Entonces decía: "¡Tanto que me costó aprenderlos y me estoy rompiendo la cabeza para que no me escuchen!" [20]

Cervantes, en la Primera Parte de *Don Quijote*, evoca también estos cuentos o historias de las veladas (las consejas), conocidos de memoria y contados según formas tradicionales. A don Quijote, que le pide que le cuente algún cuento, Sancho responde:

> Yo me esforzaré a decir una historia que, si la acierto a contar y no me van a la mano, es la mejor de las historias; y estéme vuestra merced atento, que ya comienzo. Erase que se era, et bien que viniere para todos sea, y el mal, para quien la fuere a buscar... [21]

En su relato, Sancho multiplica digresiones y repeticiones, estribillos y paréntesis, lo que irrita a su señor:

> Si desa maniera cuentas tu cuento, Sancho —dijo don Quijote—, repitiendo dos veces lo que va diciendo, no acabarás en dos días; dilo seguidamente, y cuéntalo como hombre de entendimiento, y

si no, no digas nada. —De la misma manera que yo lo cuento —respondió Sancho— se cuentan en mi tierra todas las consejas, y yo no sé contarlo de otra, ni es bien que vuestra merced me pida que haga usos nuevos. [22]

A través de la ficción, Cervantes caracteriza una cultura de la recitación oral, a la vez fija y libre, espontánea y codificada, apoyada sobre maneras de decir muy distintas de las maneras de leer que implica el texto escrito. Así introduce a las prácticas de las veladas donde el cuento tiene su lugar pero no, al parecer, la lectura en voz alta.

Por lo menos, es lo que enseñan los textos eclesiásticos, los estatutos sinodales y ordenanzas episcopales, que condenan las veladas. Estas siempre son descritas como reuniones donde se canta y baila, donde se trabaja y se juega, donde los muchachos se encuentran con las muchachas, pero nunca como lugares de lectura, ya sea en voz alta o silenciosa, o con el escrito presente, mediatizado por medio de un lector que lo oraliza. Es una cultura de la recitación, del relato o del cuento, donde aquellos que saben leer memorizan los textos leídos para luego *contarlos*, y así hacerlos parecidos a los transmitidos por la tradición oral. Como prueba de ello, las *Mémoires* de Valentin Jamerey Duval, nacido en 1695 cerca de Tonnerre y que luego de una infancia fugaz y vagabunda se convierte en pastor en un pueblo de Lorraine a principios del siglo XVIII, Clézantaine cerca de Epinal. Allí aprende a leer y devora las "bibliotecas de la villa":

Hojeaba todos los autores y pronto, gracias a mi memoria y a un poco de discernimiento, pude relatar las maravillosas proezas de Ricardo sin temor, de Roberto el diablo, de Valentin y Orson y de los cuatro hijos Aimon, [23]

que son cuatro novelas de caballería publicadas por los editores de libros populares. Para agradecer a aquellos que le enseñaron a leer, Jamerey Duval les recita, teatralmente, los mejores pasajes de sus recientes lecturas:

Invitaba a los jóvenes de los cuales había sido discípulo a recibir el cambio de sus instrucciones y, montando sobre una tribuna, les recitaba con ese énfasis que caracteriza además de la ignorancia, los mejores rasgos de Jean de Paris, de Pierre de Provence y de la maravillosa Mélusine [24]

otros tres títulos de la Biblioteca Azul. "Relatar", "recitar": el vocabulario indica claramente que no se trata de una lectura en voz alta sino de la recitación de textos conocidos de memoria y contados como cuentos. Es como si leer en voz alta (que supone la presencia del texto leído y escuchado) era una práctica más ciudadana que rural, ordinaria en la cultura urbana donde lo impreso es familiar, incluso para aquellos que no pueden descifrarlo, pero excepcional en las de los campos donde el libro fue un objeto raro durante mucho tiempo y los segadores no tienen la misma suerte que aquellos que se se divierten con las tres obras celosamente guardadas por Juan Palomeque, el hotelero del *Quijote*.

Aunque no sea una práctica ordinaria de la velada comunitaria, la lectura en voz alta está bien atestiguada en algunas intimidades familiares. En primer lugar, puede ser la lectura de uno a otro. El sirviente lee para el amo: como en el caso de Pepys quien a menudo le pide a su valet que le lea algún texto, y esto antes incluso de que se viera afectada su vista.

> 22 de setiembre, 1660: "A la cama, todavía no del todo repuesto de la bebida de la noche anterior. Hice que su hermana le enseñara al muchacho a acostarme y lo oí leer, cosa que hace bastante bien"; [25] 9 de setiembre, 1666, luego del gran incendio que lo obligó a abandonar su casa: "Luego de llevar a Sir W. Penn a la cama, hice que Tom le leyera hasta dormirme". [26]

La misma lectura doméstica el día de Navidad de 1668:

> Luego a casa y a cenar solo con mi esposa quien, pobrecita, permaneció desvestida hasta las diez de la noche, mientras arreglaba y ataba una enagua negra. Yo me quedé junto a ella e hice que el muchacho me leyera la vida de Julio Cesar y el libro de música de Des Cartes; este último no lo entendí y creo que tampoco lo hizo quien lo escribió, a pesar de ser un hombre muy culto. [27]

Pero también se lee entre esposos, en un acto de reciprocidad conyugal. El 22 de diciembre de 1667, la mujer de Samuel Pepys sufre una fluxión en la mejilla y debe hacer reposo:

> Después de cenar, volví a subir a ver a mi esposa, que todavía

> siente gran dolor en el diente y la mejilla; y allí [...] pasé gran parte de la tarde y la noche leyendo y hablando para hacerle compañía, y luego a cenar y a la cama. [28]

Tres días después, el día de Navidad, es el turno de su mujer para leer:

> Toda la tarde en casa, mi esposa me leyó la historia del Viajante del señor Mompesson, que es una extraña historia de espíritus, pero que vale la pena leerla. [29]

Lectura también de sobrina a tío, como da testimonio de ello Teresa de Avila:

> Estaba en el camino un hermano de mi padre, muy avisado y de grandes virtudes, viudo [...] su ejercicio eran buenos libros de romance y su hablar era lo más ordinario de Dios y de la vanidad del mundo: hacíame le leyese, y aunque no era amiga de ellos, mostraba que sí. [30]

O lectura entre padre e hijo, como lo cuenta Dugas, el lionés en sus cartas:

> "Pasaba bastante tiempo con mi hijo leyendo del griego y algunas odas de Horacio" (22 de julio, 1718); "leo con mi hijo mayor el *Traité des Lois*, de Cicerón y de *Salluste*, con el segundo" (14 de setiembre, 1719), "es la noche que juego al ajedrez con mi hijo. Comenzamos leyendo un buen libro, es decir, un libro de piedad, durante una media hora (19 de diciembre de 1732). [31]

Leer en voz alta para otro o con otro es una práctica que puede darse por múltiples relaciones: el servicio debido al amo, el intercambio conyugal, la obediencia filial, la educación paterna. Ya sea ordenada o espontánea, la lectura en voz alta es uno de los deberes (y a veces, uno de los placeres) relacionados con el lazo doméstico y familiar. En todo caso, perpetúa una relación con el libro oído que inscribe lo impreso dentro de una cultura de la palabra y sitúa la lectura, no como un tiempo privilegiado del retiro solitario sino la expresión misma de la relación con otro, en sus diversas formas.

Pero la lectura doméstica puede también reunir alrededor del li-

bro a la familia entera. Aquí, el modelo es claramente religioso, diseñado por los reformadores protestantes. La lectura en voz alta del texto bíblico es una obligación del jefe de familia, tal como lo recuerdan hasta el cansancio los escritos de Lutero y los catecismos reformados; también, entre otros, el *Kinder-Postilla* de Dietrich publicado en Nuremberg en 1549:

> A la noche, terminado el trabajo [...] lean (a los niños y a los empleados domésticos) un pasaje o dos de la Biblia y recomiéndenles que los recuerden. [32]

A veces, el libro mismo representa en una imagen esa lectura requerida. Este es el caso, por ejemplo, de Justus Menius, *Ein Kurzer ausszug auss der christlichen Economia*, en una edición publicada en Regensburg en 1554 (el texto latino data de 1529). Sobre la página del título, una viñeta muestra a un padre de familia leyendo a toda su familia, su mujer y sus hijos sentados a la derecha y los sirvientes situados en un rincón de la habitación (dos permanecen de pie y una sirvienta sostiene una rueca en la mano). Sobre la mesa hay una pesada Biblia, otro libro más pequeño (¿tal vez la *Economía* misma?), un par de gafas, y un reloj de arena. Por cierto que esta lectura paternal y bíblica no es una práctica efectiva de todos los protestantismos, y a menudo los visitantes pastorales deploran su ausencia, sin embargo, existen testimonios de ello en varios sitios. Por ejemplo, en la Suiza del siglo XVI, según el testimonio de Félix Platter que recuerda las lecturas escuchadas durante su juventud, realizadas por su padre Thomas:

> Mi padre tenía la costumbre, antes de que fuéramos a la Iglesia, de leernos las Santas Escrituras y predicarnos a partir de ellas.

También, en el Londres del siglo XVII donde el artesano puritano Nehemiah Wallington, un tornero, reúne a su familia el domingo por la mañana, a partir de las seis, alrededor del texto sagrado y lleva a cabo lecturas espirituales y catequesis doméstica:

> Se leyó en una el Levítico 26, del cual dije lo que Dios me puso en la mente; luego pasé a la catequesis y luego leí en voz alta *The Garden of Spiritual Flowers*, muy útil para nuestras almas y otros leyeron algunos salmos. Y luego recé con mi familia, lo que me brindó gran confort. [33]

Lo mismo sucedía en Nueva Inglaterra entre los siglos XVII y XVIII. [34] Dicha lectura, oral y familiar, constituye una referencia durable y un ideal tenaz que atraviesan, por ejemplo, el siglo XVIII francés, del cuadro de Greuze, presentado en el Salón de 1755 y al que Diderot da diversos títulos, algunos bíblicos, otros no (*Père qui lit l'Ecriture Sainte à ses enfants, Paysan qui lit l'Ecriture Sainte a sa famille, Paysan qui fait la lecture à ses enfants*), en el frontispicio grabado en 1778 para el segundo volumen de *La Vie de Mon Père* de Rétif de la Bretonne. En estas imágenes, religiosamente arraigadas, el ocio se hace instrucción, la palabra enseñante y, contra las frivolidades o licencias de la lectura solitaria, la que se hace en voz alta, a la familia reunida, promete moral y utilidad.

*

Esta primera y reducida recopilación de algunas representaciones (literarias, iconográficas o autobiográficas) de la lectura en voz alta en los dos primeros siglos de la era moderna sólo desea esbozar una posible investigación. En forma voluntaria, ha dejado de lado tres formas de leer oralizado, porque se sitúan fuera de los espacios de intimidad y no están relacionados con el momento del ocio. La primera es conventual, eclesiástica, con las lecturas hechas por el monje, el sacerdote o el pastor, en ocasión de los oficios religiosos, la segunda es judicial y política al mismo tiempo, inscrita en el uso antiguo que relaciona la fuerza de autoridad de un documento con su proclamación oral, la tercera es escolar y hace de la lectura de los profesores, en la escuela secundaria y más aun en la universidad, el acto esencial de la transmisión de conocimientos. Por lo tanto, a pesar de las conquistas de la lectura personal, silenciosa e íntima, manejada por lecturas cada vez más numerosas entre los siglos XVI y XVIII, escuchar leer sigue siendo una práctica frecuente y corriente en numerosas ocasiones. Una práctica cuyo único objetivo no es el de permitir a los analfabetos que compartan un poco de la cultura escrita. A menudo, en las representaciones y en las prácticas, la lectura en voz alta es hecha por aquel que sabe leer a quien sabe leer, por el mero placer del intercambio, el beneplácito de la relación así establecida. Pasatiempo y diversión, la sociabilidad de las lecturas habladas y escuchadas es como una figura

del lazo social. Esta es la razón por la que leer en voz alta, para otro u otros, sigue siendo un gesto familiar para los hombres y mujeres del Antiguo Régimen. Y también, la razón por la que esta forma de leer se convertirá, en el siglo XVIII, en el signo de las convivialidades perdidas, sentidas, imaginadas.

Post-scriptum

Largamente obviado por los historiadores de los textos y del libro, el tema de la lectura en voz alta ha suscitado nuevos enfoques y discusiones en estos últimos años. En este post-scriptum quisiéramos evocarlos para poder situar nuestra propia recopilación de materiales dentro de cuestiones de mayor envergadura. Nuestra investigación se basa sobre tres ideas. La primera, tomada de Paul Saenger, considera la lectura silenciosa y visual como una conquista progresiva de la cultura occidental, como una competencia específica poco a poco difundida: en los *scriptoria* monásticos al principio, entre los siglos VIII y XI, en el mundo universitario y escolástico, entre los siglos XII y XIII y por último, entre las aristocracias laicas, a partir de la mitad del siglo XIV. [1] De aquí surge la posterior constatación que hace de la lectura necesariamente oralizada la práctica corriente de la Antigüedad y también, a través de toda la época moderna, una obligación duradera para los lectores menos letrados. Dicha lectura en voz alta (o baja) no implica la presencia de oyentes: se pensó en ella como la condición necesaria para que el lector pudiera comprender el sentido de aquello que leía. Es así que para la inmensa mayoría de los lectores antiguos, sólo la subvocalización del texto leído (su *ruminatio*, según decían los latinos) habría permitido la entrada en la cultura de lo escrito.

Segunda idea: considerar la lectura en voz alta como la lectura implícita a la que apunta un gran número de obras y de géneros literarios entre los siglos XVI y XVIII, como la comedia humanista o sus derivados (por ejemplo *La Celestina*), la novela de caballería, o sus parodias (por ejemplo, el *Quijote*), la pastoral, la poesía lírica, etcétera. El lector formado con tales textos no es (o no sólo es) un lector que lee en silencio, por sí mismo, en un comercio íntimo con el libro. El lector inscrito en la obra es también un oralizador que lee en voz alta, tal vez para su propio placer, pero más generalmente para un auditorio que recibe el texto en una escucha. La historia literaria fue durante mucho tiempo insensible a esta figura de la lectura y demasiado incli-

nada a postular que los textos siempre fueron escritos para lectores que los leía tal como lo hacen sus críticos actuales (es decir, siguiendo el texto con la vista y los labios cerrados). Incluso la *Rezeptionstheorie*, a pesar de su atención declarada hacia el historicismo de la relación con las obras, quedó prisionera de esta manera de ver que hace de la lectura, en tanto que ésta es una práctica a la que apuntan los textos, un invariable transhistórico. [2] Por el contrario, quisiéramos postular que los dispositivos textuales propios de cada obra y cada género se organizan a partir del modo de recepción al que estaban destinados o que se les podía suponer.

Una última perspectiva ha consistido en tratar las lecturas en voz alta en las sociedades del Antiguo Régimen como una manera de cimentar las formas de sociabilidad múltiples (conyugal, familiar, amistosa, mundana, sabia, popular, etcétera). A partir de esta constatación, lo que está en juego son, evidentemente, las modalidades de la articulación entre lo privado y lo público. La lectura en voz alta es una de las prácticas constitutivas de las distintas figuras de lo privado reconocidas por Philippe Ariès: por un lado, el hogar doméstico, el ámbito familiar que, progresivamente, se convierte en el lugar privilegiado de la intimidad; por el otro, los grupos de convivencia, las sociedades elegidas, que permiten evitar a la vez "el aburrimiento de la soledad y el agobio de la multitud" como escribe Fortin de la Hoguette. [3] En este sentido, las sociabilidades de la lectura oralizada son como una forma de retiro y de refugio, apartadas tanto de las solicitaciones de la comunidad de existencia como de las exhortaciones de los poderes, ya sean del Estado o la Iglesia. Sin embargo, a partir de estas sociedades voluntarias, reunidas alrededor del impreso leído en voz alta, se construye, al principio en Inglaterra y luego en Francia y en el continente, un nuevo espacio público, designado como una "esfera pública política" por Jürgen Habermas. [4] Frente a la autoridad del príncipe, las distintas formas de sociabilidad intelectual (del salón a la academia, del club al café, del estudio a la sociedad literaria) definen, en efecto, un espacio de debate y de crítica donde, libremente, sea cual fuere su condición, las personas privadas pueden hacer uso público de su razón. Por esto, la lectura en voz alta, que tiene un lugar variable, pero siempre importante en estas reuniones mundanas y sabias, se sitúa en el nacimiento de una nueva definición de lo público, comprendido como la esfera crítica donde la opinión pública puede constituirse frente a la autoridad del Estado. A este bosquejo, varios trabajos (de los cuales tomé conocimiento luego de la redacción de mi artículo) le apor-

tan complementos o rectificaciones. Quisiera entonces evocarlos. Una primera discusión, fuera de nuestra competencia, trata sobre la validez de la primera constatación que sirve de base a la tesis de una conquista lenta y progresiva de la lectura silenciosa a expensas de la lectura necesariamente oralizada. La pregunta puede formularse de la siguiente manera: ¿la lectura sólo con la vista, sin *ruminatio* u oralización, era tan excepcional en la Antigüedad como lo afirman los trabajos clásicos, por ejemplo los de Josef Balogh? Estos sostenían tres ideas: que los textos literarios griegos y latinos fueron escritos para una lectura en voz alta (hecha delante de un público, entre amigos o para uno mismo); que su lectura silenciosa es muy rara, y sólo se da si un lector dotado de tal competencia se ve obligado a apartarse de la práctica ordinaria; que la lectura normal de los textos no literarios (cartas, testamentos, inscripciones, etcétera) es una lectura oralizada puesto que la mayoría no sabe leer de otra manera. [5]

Estas ideas, retomadas por Paul Saenger y Henri-Jean Martin, [6] son muy discutidas en la actualidad. Por un lado, todos los ejemplos producidos por Josef Balogh (en particular aquellos, bastante numerosos, sacados de San Agustín) fueron sometidos a una crítica severa, de las cuales se destaca que no se puede probar el carácter excepcional de la lectura silenciosa en la Antigüedad. Por otro, se pudo haber producido una serie de contra-ejemplos confirmando la normalidad de la lectura en silencio, dada no sólo como posible sino también evidente (como las puestas en escena de la lecturas silenciosas que aparecen en el *Hipólito* de Eurípides, hacia el año 856, y en *Los Caballeros* de Aristófanes, hacia el año 115). [7] Por último, la significación misma de expresiones tales como "vices paginarum" o "pagina loquitur", tan frecuentes en los textos latinos, que puede ser dada vuelta. Lejos de probar que los textos eran o debían ser leídos en voz alta, constituían más bien el indicio de la "invención" de la lectura en silencio, "tal vez desde fines del siglo VI a.C.", piensa Jesper Svenbro. [8] A partir del momento en que la lectura rompe con la oralidad necesaria y la escritura se convierte en una representación de la voz se desarrollan, como por compensación, las metáforas de las "letras parlantes".

¿Qué podemos retener de esta discusión? Primero, que la competencia y la práctica de la lectura en silencio están más extendidas en la Antigüedad griega y romana de lo que se cree, y esto debe llevarnos a matizar la trayectoria trazada por Paul Saenger o a interrogarnos sobre los posibles retrocesos de la lectura visual a fines de la Edad Media, cuando en varios lugares no coincide la lengua escrita con la

lengua hablada. Luego, que esta constatación no invalida aquella de las composiciones literarias (los poemas líricos, las oraciones fúnebres, incluso las historias) como destinadas normalmente a una lectura pública. El célebre texto de las *Confessions* (Siber Sextus, Caput III), a menudo citado para probar el carácter excepcional de la lectura silenciosa puesto que Agustín marca allí su asombro ante la forma de leer de Ambrosio ("Sed cum legebat, oculi ducebantur per paginas et cor intellectum, rimabatur, vox autem et lingua quiescebant" [9)], puede probar allí otra interpretación. Aun más que la distancia cultural entre dos lectores con prácticas contrastadas (Agustín, hijo de una familia pobre y provincial y Ambrosio, hijo de un prefecto de Galia, educado en Roma y obispo de Milán, que es residencia imperial), diría la sorpresa del primero ante la lectura que no es corriente en tanto que es una lectura solitaria, hecha para uno mismo, fuera de todo público. Lo excepcional no es la competencia de Ambrosio sino el uso del libro, privado y personal, sin oyente alguno. La posibilidad de leer en forma *tácita* (según la palabra empleada por Agustín) parece ser paralela a las lecturas en voz alta, para un público, de los textos literarios.

De la Edad Media a la época moderna, varios de ellos llevan las marcas de su destino a una palabra lectora, o para decirlo mejor, "indicios de oralidad", tal como los definió Paul Zumthor:

> Por "indicio de oralidad" entiendo todo aquello que, dentro de un texto, nos informa sobre la intervención de la voz humana en su publicación: quiero decir, en la mutación por la que pasa el texto, una o varias veces, del estado virtual a la realidad, y a partir de entonces existe en la atestación de la memoria de un cierto número de individuos. [10]

De estos indicios, el más manifiesto es el uso del par oír/leer o escuchar/ver (que encontramos en latín y en todas las lenguas vernáculas) para designar dos formas de relacionarse con el texto, dos formas posibles de su actualización. En la época del libro copiado a mano, dicha fórmula evoca el proceso mismo de la "edición" del texto, asegurado por su lectura en voz alta, en la universidad o en una corte principesca. [11] En la época del libro impreso, nos envía a la vez a la división entre los alfabetos, que son potenciales lectores y los analfabetos, que no conocen los textos más que por intermedio de una escucha, y en la práctica perpetuada de la lectura en sociedad.

Sin embargo, en los textos también hay otros "indicios de oralidad". [12] De aquí, la persistencia de una prosa construida sobre ritmos y medidas hechos para la voz, como lo era la prosa métrica en los romanos. De aquí, los modos de composición que dividen los textos y fragmentan las intrigas de manera tal de hacerlos compatibles con las exigencias propias de las lecturas orales, mayormente discontinuas y cuyo auditorio puede variar. Así también, las recomendaciones para la buena lectura, presentes en los tratados de retórica (que debemos comprender tanto como artes de leer y como artes del discurso) y en las recomendaciones al lector. A modo de ejemplo, las directivas al lector de los *Quatre Premiers Livres de la Franciade* de Ronsard:

> Sólo te pediré una cosa, lector: y es la de pronunciar bien mis versos y acomodar tu voz a su pasión, y no como los leen algunos, como si fuera una misiva o unas cartas reales en lugar de un poema bien pronunciado; también te suplico que cuando veas esta marca ! eleves un poco la voz para dar gracia a lo que leas. [13]

Es entonces claro que la lectura en voz alta, como una forma normal de aprehensión de un texto literario, no se borra con el desarrollo de la cultura de lo impreso. La "oral/aural culture", según la expresión de Walter Ong [14] no es borrada por la nueva tecnología de fabricación del libro y esto, en la medida misma en que aquello que le sirve de base no es esta u otra forma en particular tomada por el objeto escrito sino el lazo largamente conservado entre la voz y la literatura. La historia de las maneras de leer no avanza al mismo ritmo que la historia del libro y sus rupturas no pueden deducirse de las transformaciones que afectan ya sea la forma de lo escrito (por ejemplo, en los primeros siglos de nuestra Era el reemplazo del *volumen*, el libro en cilindros, por el *codex*, el libro en cuadernillos), ya sea la técnica de su reproducción (por ejemplo en el siglo XV la invención de la imprenta). Durante mucho tiempo, se pensó que el advenimiento de la "print culture" implicaba necesariamente una revolución radical de las prácticas culturales. La reflexión llevada a la lectura en voz alta sirve para ponernos en guardia contra una simplificación de este tipo, por un lado, señalando que todos los géneros que, de manera específica, suponen la oralización, por otro, al reunir las situaciones donde leer no es un acto de intimidad individual y silenciosa.

El inventario realizado por William Nelson le agregó varias obras al nuestro. En particular, Nelson centró su atención en la lectura

hecha al rey. [15] Recomendada por los tratados sobre la educación del príncipe, se institucionaliza la práctica, en Francia por lo menos, con la existencia de un cargo. Rabelais hace alusión directa de ello en la *dedicatoria de la edición de 1552 del Quart Livre des Faits et Dits Héroëques du bon Pantagruel*, dirigido a Odet de Coligny, cardenal de Châtillon y miembro del Consejo privado. Al evocar las acusaciones de herejías en su contra hechas por "algunos caníbales y misántropos", declara:

> *Allons me dictes que de telles calumnies avoit esté le défunct roy Francois, d'éterne mémoire, adverty; et curieusement aiant, par la voix et pronunciation du plus docte et fidèle Anagnoste de ce royaulme, ouy et entendu lecture distincte d'iceulx livres miens (je le diz, parce que meschantement l'on m'en a aulcuns supposé faulx et infâmes), n'avoit trouvé passaige aulcun suspect, et avoit eu en horreur quelque mangeur de serpens, qui fondoit mortelle haerésie sus un W mis pour un M par la faulte et négligence des imprimeurs.* [16]

lo que nos hace recordar el capítulo 22 del *Tiers Livre* donde Panurge afirmaba:

> *Il a grefvement péché. Son âne [et non âme] s'en va à trente mille panerées de diables.*

Al utilizar el término griego, encontrado también en Cicerón, *anagnoste*, Rabelais designa aquí el oficio de "lector corriente del rey" (desempeñado por Jacques Colin, luego Pierre du Chastel bajo Francisco I, por Octave de Périgny bajo Luis XIV) que implicaba, entre otras tareas, leerle al soberano durante los preparativos para acostarse. Da claro testimonio de que estas lecturas no sólo concernían las obras poéticas, escritas para ser oralizadas, sino también textos en prosa como lo son los "hechos y dichos" de Pantagruel.

Lo mismo sucede en España durante el Siglo de Oro (incluso cuando el oyente de la palabra lectora no es el príncipe. Según el rico recuento de Margit Frenk, es obvio que las lecturas en voz alta no están dirigidas sólo por *La Celestina* o el *Quijote*. En todos los géneros poéticos (poesía lírica, romances, villancicos), en todas las formas novelescas (novelas de caballería, novelas pastorales, novelas cortas) y en varios textos que no revelan un repertorio de ficción se encuentran

"indicios de oralidad", en particular el empleo sistemático del par *oír* o *escuchar/ leer* o *ver* que no dejan ninguna duda sobre la frecuencia de su lectura a varias personas, uno leyendo para los demás. [17] Al apoderarse de los objetos tipográficos, los *pliegos sueltos*, que aseguran una gran circulación de los textos letrados, al arrastrar al mundo de lo impreso a aquellos que no sabrían descifrarlo personalmente (y que son numerosos en la España del siglo XVI), al permitir así la memorización de textos que de inmediato son conocidos de memoria y recitados, las lecturas en voz alta fueron el medio y la condición para que se constituyera y para un gran público literario y para que se compartiera una cultura, incluso en sus formas más eruditas. En la España del siglo XVI, tal vez más que en otros lados, la relación fundamental con los textos es una relación de oralización y de escucha.

Es entonces dentro de esta multiplicidad de palabras lectoras y de textos leídos en voz alta que debemos re-situar la experiencia, nueva para muchos lectores, de la lectura realizada en forma silenciosa y solitaria. En la España del Siglo de Oro, según la demostración de B. W. Ife, es ella quien daría origen a las desconfianzas expresadas contra la novela, y de manera más general, contra todas las ficciones en prosa. A la inversa de la lectura hecha en común, por lo tanto acompañada, controlada, inscrita en lo cotidiano, la lectura en silencio es considerada como si invistiera totalmente al lector, cautivado o capturado por lo que lee, al punto de olvidar la distinción entre el mundo que es el suyo y el perteneciente a los libros. [18] Don Quijote, el lector nuevo por excelencia, y hasta el exceso, es la figura emblemática de esta relación con los textos que elimina todas las defensas gracias a las cuales podía mantenerse la ficción como ficción y se impedía la absorción del lector por el texto. De esta fuerza de persuasión inédita de la que se acredita la lectura silenciosa, Cervantes da testimonio en la construcción misma del *Coloquio de los Perros*. El diálogo entre Cipión y Berganza, los dos perros del Hospital de la Resurrección de Valladolid, se propone como un texto que lee Peralta, uno de los dos personajes del *Casamiento Engañoso* en el cual se encuentra intercalado el *Coloquio*. Peralta propone en primer lugar a su compañero Campuzano escuchar el extraordinario diálogo del cual éste había sido testigo:

> Come vuesa merced —explicó el Licenciado— no se canse más en persuadirme que oyó hablar a los perros, de muy buena gana oiré ese coloquio, que por ser escrito y notado del buen ingenio

> del señor Alférez [i.e. Campuzano], ya le juzgo por bueno.

Pero Campuzano rechaza esta invitación a hacer una lectura en voz alta y prefiere dar a Peralta el manuscrito que ha redactado para que lo lea en silencio:

> Yo me recuesto —dijo el Alférez— en esta silla, en tanto que vuesa merced lee, si quiere, esos sueños o disparates. [19]

Con esta lectura realizada sólo con la vista, que es la de Peralta, y por encima de su hombro, la del lector de la *novela y coloquio*, se conquistará mejor la imaginación, se asegurará mejor la identificación con la obra y podrá creerse lo increíble (los perros que hablan). Así se evidencian las propiedades específicas de la lectura oralizada, menos eficaz o menos peligrosa, como se quiera, en el sentido que desmienten, por su situación misma, la ilusión de realidad a la que apuntaba posiblemente el texto. Cuando ésta se borra, mantener una separación entre el lector y la ficción exige otros dispositivos, propiamente textuales. De aquí surge, por ejemplo, el juego sutil de la novela picaresca entre las formas de identificación del lector con la historia (la narración autobiográfica, la simpatía con el héroe) y aquellas que deben romper el efecto de lo real (la intervención del autor en el texto, el conceptismo, la solicitación directa o implícita del lector).

El tema de la lectura en voz alta se encuentra en medio de varias historias: la de las obras y de los géneros, la de los modos de circulación de lo escrito, la de las formas de sociabilidad y de intimidad. Reencontrar las modalidades, los objetos, la trayectoria de esta manera de leer, a menudo ocultada para beneficio de aquella que es la nuestra hoy día, no carece de importancia para señalar las variaciones históricas o sociales de los usos de los textos que se han convertido en libros.

7

Los libros azules

Entre las lecturas campesinas, tal como las describen los amigos del abate Gregorio, tienen su lugar los títulos de la *Biblioteca Azul*. Después de haber detallado anteriormente cuáles han sido los comienzos de esta fórmula editorial, inventada por los Oudot en Troyes en el siglo XVII y que hace circular por el reino libros de saldo, impresos en cantidad y vendidos por medio de la venta ambulante, debemos ahora detenernos en su apogeo, entre la época de Luis XIV y aquella donde los amigos de Grégorio constatan su éxito. Durante este período, aumenta el número de editores de Troyes especializados en el género así como también el repertorio de los textos incluidos en los libros y la difusión de estos libros alcanza un público que va creciendo.

Este fenómeno no es exclusivamente francés: en Inglaterra o en España, también en los siglos XVII y XVIII, se multiplican los libros de gran circulación, destinados a un público que en su mayoría es popular. En Inglaterra, los *chapbooks* (o libros de venta ambulante) se venden a un precio irrisorio (entre dos y cuatro centavos) y se los imprime en cientos de miles: por ejemplo, en 1664, un librero londinense, Charles Tias, tiene en depósito alrededor de cien mil ejemplares, lo que representa un ejemplar para una familla inglesa de cada quince. Ahora bien, Tias no es el único editor especializado en este comercio que, desde 1680 se verá dividido entre una quincena de libreros. [1] En España, en el siglo XVIII, los *pliegos de cordel* adquieren su forma clásica, la de los libritos de una o dos páginas y una difusión masiva, asegurada por los vendedores ambulantes ciegos que cantan sus textos versificados antes de venderlos. [2] La Biblioteca Azul no es entonces en absoluto una originalidad francesa: ésta se inscribe, con sus formas y contenidos propios, entre las impresiones que los editores europeos

destinan el mayor número posible en diferentes lugares.

Durante mucho tiempo considerado (erróneamente) como específico, se calificó doblemente este corpus de Troyes, en la primera generación de sus estudios: por la identificación de su público, conceptuado popular y rural, por el inventario de los textos que lo componen, divididos entre ficción agradable, conocimientos útiles y ejercicios devotos. Esta descripción pionera, que todavía es la base de nuestro conocimiento, suscita ahora diversos interrogantes que aquí hallarán eco y que tienden a revisar la asimilación demasiado rápida entre la biblioteca de venta ambulante y la cultura popular del Antiguo Régimen. [3]

El cuerpo azul

Primera constatación: los textos editados a buen precio y con tapa azul por los impresores de Troyes no fueron escritos para ese fin editorial. La práctica de los Oudot, como la de los Garnier, sus rivales, es la de sacar de los textos ya editados aquellos que parecen más convenientes para el gran público al que aspiran, aquellos que les parecen compatibles con las capacidades de su clientela. A partir de esto, la diversidad extrema del repertorio de Troyes que incursiona en todos los géneros, en todos los períodos, en todas las literaturas. De aquí surge también la separación entre la escritura del texto y su forma editorial: no pensada en la perspectiva de una edición a buen precio y de una circulación popular, cada uno de los textos de los que se apodera la Biblioteca Azul apunta a un lector implícito que no necesariamente concuerda con el comprador con el que sueñan los impresores de Troyes. Es obvio entonces que el repertorio de los libritos de Troyes no es "popular" en sí mismo puesto que está compuesto de textos de orígenes diversos y cada uno apunta a una lectura, un público en particular.

De este repertorio da testimonio el inventario del fondo de Etienne Garnier, realizado en enero y febrero de 1789, a petición de su viuda Marie-Louise Barry y del curador de sus hijos mineros. [4] El total de ejemplares en depósito, reunidos o en resma, es de 443.069: los libros de religión constituyen cerca de la mitad de esa cantidad (42,7%), sobrepasando largamente a los textos de ficción (28,8%) y las obras de aprendizaje o de práctica (26,8%). Una clasificación más depurada destaca la jerarquía de los géneros mejor vendidos: a la cabeza, las obras de instrucción y de edificación religiosa, que son también guías para la conducta y la devoción (12,7% de los ejemplares) seguidas por la Santa Escritura en el texto de los Evange-

lios, pero más aun en los extractos de los salterios o los relatos bíblicos (12,5%), luego vienen los cánticos y villancicos (9,2%), la literatura novelesca y graciosa (8,8%), las novelas de caballería (8%), los cuentos de hadas (6,5%), los relatos de hechos diversos y las obras satíricas sobre las condiciones y profesiones (5,8%). Ninguna de las otras rúbricas alcanza al 5% de los ejemplares, a menos que se agrupen todos estos libros de aprendizaje que son abecedarios y silabarios, aritmética y civilidad, tratados de ortografía y modelos de cartas que constituyen el 9% del fondo.

Dicha distribución, establecida a partir de los ejemplares realmente presentados en un momento dado en una de las imprentas de Troyes es muy diferente de aquella perfilada a partir de las ediciones conservadas y señaladas por A. Morin. Allí se sitúan en primer lugar los textos de ficción, con el 41,4% de las ediciones, lejos de las obras de instrucción (28,3%) y los libros religiosos (28,1%). Según este cuerpo, los "best-sellers" son laicos, ya que la literatura novelesca y graciosa (13,2% de las ediciones) y las novelas de caballería (12,7%) van a la cabeza, incluso por encima de los cánticos y villancicos (11,6%). Es evidente que los recuentos operados en las ediciones conservadas disminuyen la importancia de los libros de gran uso, en particular las impresiones religiosas, que tenían las tiradas más importantes y que tal vez son las que más han desaparecido, lo que puede hacer que se ignore por completo ediciones enteras. Los inventarios de los fondos de librería corrigen esta deformación y recuerdan con vehemencia que la Biblioteca Azul fue un poderoso auxiliar de la Reforma católica, situación constante en todo el siglo XVIII ya que el fondo de Etienne Garnier en vísperas de la Revolución es comparable al de Jacques Oudot y su viuda, inventariado en junio y julio de 1722. [5] Los libros religiosos allí reunidos suman 33.421 ejemplares (a los cuales se agregan miles de obras todavía en páginas, pero que no se las puede aislar de los títulos profanos del catálogo azul), y dentro de éstos, las vidas de los santos (1087 docenas), las horas y salterios (557 docenas), y las plegarias y canciones de peregrinaje (376 docenas) son las que más pesan. Los editores de Troyes imprimieron en masa y tal vez a mejor precio que sus competidores, todo un material devoto que no es específico de ellos pero que alimenta la piedad de la mayoría en una Francia que la Reforma católica transformó en estado de cristiandad.

Los textos eruditos

Sin embargo, comprender los grandes equilibrios del corpus tro-

yano debe necesariamente acompañarse de una genealogía de los textos que lo componen. Esta, por lo general, se remonta a un texto de la tradición erudita, sea cual fuere la categoría de las obras considerada. Lo mismo vale para toda una parte de la literatura de devoción y de ejercicio impresa en Troyes y que retoma los títulos de éxito de la Reforma católica: entre otros *Les Sept Trompettes Spirituelles pour Réveiller les Pécheurs et pour les induire à faire Pénitence* del recoleto católico, *La Guerre Spirituelle entre l'Ame Raisonnable et les Trois Ennemis d'Icelle, Le Diable, le Monde et la Chair* de Louis Richeome y los textos jesuitas, *L'Accusation Correcte du Vrai Pénitent où l'on Enseigne la Manière qu'il Faut Eviter et Celle qu'il Faut Suivre en Déclarant ses Péchés au Sacrement de Confession*, del padre Chaurend, o la *Préparation à la Mort*, del padre Crasset.

La misma enseñanza es válida para los textos de ficción. Podemos citar dos ejemplos, y en primer lugar las novelas azules. Según la historia textual de cinco de ellos, elegidos a la vez a causa de sus numerosas reediciones y porque pertenecen a distintas épocas y formas, es obvio que siempre los editores de Troyes de los siglos XVII y XVIII publican un texto ya impreso que circula (a veces durante largo tiempo) en las ediciones que por lo general no tienen nada de popular. [6] *L'Histoire de Pierre de Provence et de la Belle Maguelonne*, editado en Troyes a principios del siglo XVII por Nicolás I Oudot, es una novela anónima de la primera mitad del siglo XV, impresa por primera vez en Lyon en 1490 y a menudo reeditada en el siglo XVI. *L'Histoire des Aventures Heureuses et Malheureuses de Fortunatus*, que ingresó en el catálogo azul a fines del siglo XVII, tiene como origen un *exemplum* alemán de fines de la Edad Media, insertado en una colección de relatos edificantes destinados a la predicación; el texto es conocido en Francia a partir de una traducción del español realizada por Vion d'Alibray y publicada en Lyon en 1615, pero las ediciones de Troyes no retoman esta traducción sino una adaptación publicada en Rouen en 1626. A fines del siglo XVII, los Oudot publican las *Chroniques du Roy Gargantua Cousin du Très Redouté Galimassue*, directamente inspiradas en un librito anónimo impreso en Lyon en el año 1532, dos años antes de la edición del texto de Rabelais y que hace una parodia de las novelas de caballería. En estos tres casos, si el origen y la circulación eruditas de los textos no plantea duda alguna, una primera difusión en las ediciones que figuran antes de las correspondientes a los de Troyes (en Lyon la viuda Chaussard edita el *Gargantua*, y en París, la viuda Trepperel hace una edición de *L'Histoire de Pierre de Pro-*

vence) les aseguró en el siglo XVI una primera popularización.

No sucede lo mismo con las dos otras novelas que conocen, gracias a los impresores de Troyes, su primera edición económica. La primera, la *Innocence Reconnue* es una novela edificante escrita por un jesuita, el padre René de Ceriziers, publicada en Paris en 1634, introducida en el catálogo de Troyes por Nicolas II Oudot en 1655, a menudo reeditada en el siglo XVIII. La segunda, la *Histoire de Jean de Calais*, es una novela de Mme. de Gomez, publicada primeramente en París en 1723 en el segundo tomo de sus *Journées Amusantes Dédiées au Roy*. Después de varias reimpresiones parisinas, el texto entra en el catálogo azul en una edición de Jean Garnier, publicada con aprobación y permiso en 1758. Cinco novelas entonces y, cada una con un origen erudito, próximo o lejano, moralizadora o divertida. Para algunos textos, las impresiones de Troyes sustituyen antiguas ediciones de gran circulación, lionesas o parisinas, para otros, aseguran, veinte o treinta años después de la primera edición, una difusión a mayor escala.

Segundo ejemplo: los cuentos de hadas. Allí también los editores de Troyes los sacan de los libros en circulación, ya sea de colecciones de cuentos de los años 1690-1715, de las ediciones aisladas que se hacen de los cuentos de hadas después de 1730 o de las grandes colecciones de fines de siglo, como la *Bibliothèque Universelle des Romans* del marques de Paulmy, comenzada en 1775, o el *Cabinet des Fées* (41 volúmenes, 1785-1788). [7] Antes de la Revolución, los editores de Troyes buscan su fortuna en tres autores. En primer lugar, Mme d'Aulnoy que publica en París en 1697 los tres primeros tomos de sus *Contes de Fées* y en 1698 el cuarto, así como también los cuatro tomos de los *Contes Nouveaux ou les Fées à la Mode*. De estas colecciones, reeditadas en forma separada en 1710 y 1725 para la primera y en 1711 y 1725 para la segunda y en forma conjunta en 1742, Jean-Antoine Garnier extrae *Chatte Blanche suivi de Blanche Belle* (permiso de 1758), la viuda de Jean IV Oudot *L'Oiseau Bleu, Le Prince Marcassin, Le Prince Lutin et Fortunée* (permiso de 1758), otro Garnier, *La Princesse Belle Etoile* y *Le Prince Chéri*. Aparecida igualmente en París en 1697, reeditada en 1707 y en 1724, la colección de Perrault: *Histoires ou Contes du Temps Passé avec des Moralitez*, alimenta también, cuarenta o cincuenta años después, el catálogo de Troyes. La obra *Les Contes des Fées, Monsieur Perrault. Avec des Moralités*, que retoma en forma conjunta los cuentos del volumen de Perrault es editada en 1734 por Jean Oudot (permiso del 13 de marzo

de 1723), en 1737 por Pierre Garnier (permiso del 23 de julio de 1723), en 1756 por la viuda de Jean Oudot, y por Garnier el Joven bajo un permiso de mayo de 1735. Tercera fuente explotable para los de Troyes: les *Contes de Fées* y los *Nouveaux Contes des Fées* de la condesa de Murat publicados en 1698 por Barbin, el editor de Perrault, y reeditados en 1710 y 1724. Jean Garnier a medidados del siglo XVIII retoma tres cuentos, dados a los lectores de Troyes en ediciones separadas: *Jeune et Belle, le Parfait Amour, Le Palais de la Vengeance.*

Esta estrategia de préstamos continuará durante la Revolución y a principios del siglo XIX, haciendo entrar en las ediciones de Troyes, gracias en especial a "Madame Garnier", esposa separada del segundo Jean-Antoine Garnier, y a Baudot, los cuentos que antes se habían dejado de lado. Lo mismo con Mme. d'Aulnoy, *La Belle aux Cheveux d'Or* o *Belle Belle et le Chevalier Fortuné*, de la condesa de Murat *La Fée Anguillette* o de la colección del caballero de Mailly, *Les Illustres Fées*, aparecido en 1698, *Le Roi Magicien.* Los cuentos de hadas publicados por los impresores de Troyes son entonces textos eruditos, salidos de medios aristocráticos y preciosos en el momento de mayor entusiasmo para el género. [8] Aun si sus intrigas y sus motivos marcan o se cruzan con aquellos de los cuentos campesinos, [9] igualmente proponen a los lectores populares textos eruditos, utilizados primero por la cultura femenina de los salones y la Corte.

Los libros prácticos de la Biblioteca Azul son ediciones en una nueva forma y para un público mayor, textos primero editados en forma clásica para la clientela corriente de los libreros parisinos o provincianos. Lo mismo puede decirse, por ejemplo, del *Cuisinier françois, enseignant la manière d'apprêter et assaisonner toutes sortes de viandes grasses et maigres, légumes et pâtisseries en perfection, etc.*, de La Varenne. Nicolas II Oudot se apodera del título en 1661, cuando expira el privilegio obtenido por diez años en 1651 por su primer editor, el librero parisino Pierre David. Para esa fecha, ya habían sido publicadas ocho ediciones parisinas del libro. Gracias a los editores de Troyes, la obra comienza una segunda y durable carrera, en el momento mismo de su abandono por los parisinos, con cuatro ediciones en el siglo XVII y cinco en el siglo XVIII, la última de las cuales perteneció a Jean Garnier a mediados de siglo. El título se convirtió así en una especialidad provincial cuyas ediciones se reparten entre Troyes (9 ediciones), Lyon (5 ediciones) y Rouen (10 ediciones). [10] Una misma política editorial, con tendencia a reimprimir en Troyes libros de práctica al expirar su privilegio, hace ingresar en el

cuerpo azul el *Pâtissier Francais* en 1662 (la primera edición parisina data de 1653), el *Confiturier Français* en 1664 (primera edición en París con el mismo editor, Jean Gaillard, en 1650) o el *Jardinier Français* en 1723 mientras que la primera edición parisina data de 1651 y que luego siguieron una docena de ediciones en la segunda mitad del siglo XVII. [11]

Los impresores de Troyes sacan entonces su material del repertorio de textos disponibles para todas las rúbricas de su catálogo. A veces, hay mucha diferencia entre la primera publicación de un texto y su entrada en la Biblioteca Azul, pero no existe una regla general y nada sería más falso que afirmar que el repertorio de la librería de venta ambulante está dedicado por entero a textos antiguos, dados al pueblo por ser rechazados por los ciudadanos importantes. Los editores de Troyes están ávidos de novedades y se apoderan de los títulos de moda una vez expirado el privilegio de su primer editor. No puede definirse entonces su política editorial por la calificación social de los textos que editan (estos no son "populares" ni en su escritura ni en su primer destino), ni tampoco por el género o la intención de éstos ya que, tal como hemos visto, pertenecen a todos los registros de elaboración erudita. ¿Quiere decir que la edición de Troyes se parece a las otras ediciones provinciales y que los impresores de Champaña se contentan con reproducir estos o aquellos textos caídos en el dominio público?

El sello de los editores

Aun si parece heteróclito, el catálogo de los textos puestos en libro azul no fue dejado al azar. Todos son elegidos porque parecen poder ser comprados por un gran número de público y por lo tanto, susceptibles de responder a una espera compartida, ya sea del orden de la devoción, de la utilidad o de lo imaginario. A partir de esto se lleva a cabo la elección de los textos que alimentan las piedades más comunes o guían las artes de hacer lo cotidiano. De aquí surge, en materia de ficción, la preferencia que se da a las historias, novelas o cuentos que obedecen a ciertas estructuras narrativas, discontinuas y repetitivas a la vez, que yuxtaponen los fragmentos, emplean varias veces los mismos motivos, ignoran las intrigas farragosas que necesitan una memorización exacta de los hechos o de los personajes. La similitud de las estructuras textuales explica (más que los temas en sí) la elección de los impresores de Troyes donde se emplea de manera implícita la idea que tienen de las competencias culturales de su público.

Sobre la base de estas similitudes formales se constituye la unidad de la biblioteca de venta ambulante y las relaciones de los textos entre sí. Los editores de Troyes proponen a su público textos de serie, ya sea por la identidad de su género (vida de santos, cuentos de hadas, novelas de caballería, etcétera), por la unidad del campo de práctica donde se los puede utilizar (ejercicios de devoción, colecciones de recetas, libros de aprendizaje, etcétera), o por su temática reencontrada en distintas formas (literatura picaresca, discursos sobre las mujeres, parodias de los géneros y de los lenguajes, etcétera). Así se crean redes de textos que a veces nos envían de unos a otros de manera explícita, que trabajan sobre los mismos motivos, reproducidos, desplazados o invertidos y cuyas relaciones no difieren fundamentalmente de las que existen, dentro de un texto dado, entre sus distintos fragmentos. Más allá de estos corpus compuestos en forma espontánea y progresiva, si cada uno de los escritos de la Biblioteca Azul puede ser reconocido como perteneciente a un conjunto que tiene su unidad, esto se debe a las similitudes encontradas en la estructura misma de los textos, sea cual fuere el género.

El trabajo operado sobre los textos por los impresores de Champaña apunta a reforzar todo aquello que los puede unir. Por cierto que no se da en todos los casos y algunos textos no sufren ninguna modificación al ingresar a la fórmula azul: por ejemplo el caso del *Cuisinier François*, parecido en las ediciones de Troyes y parisinas y también, en la mayoría de las ediciones, el de *Jean de Calais*. Sin embargo, por lo general, los editores de Troyes reacomodan los textos que eligieron imprimir y esto en función de los lectores que desean o piensan alcanzar. Su intervención es de tres órdenes. En primer lugar, tiende a remodelar la presentación misma del texto al multiplicar los capítulos, aun si esta división no responde a una necesidad narrativa o lógica y aumentan el número de párrafos, lo que hace menos densa la distribución del texto sobre la página. Los libros azules no son los únicos en dividir su texto en unidades más pequeñas en los siglos XVII y XVIII, pero la práctica se acentúa más allí, tal como lo demuestra la comparación, para un mismo texto, entre las ediciones azules y aquellas que plagiaron o que son contemporáneas de las mismas. En esta división, que da ritmo al texto mediante los títulos de capítulos o los puntos aparte, se nota la inscripción en el libro de aquello que los editores piensan es su lectura, lectura que no es virtuosa ni continua pero que toma el libro y lo deja, sólo descifra secuencias breves y cerradas y exige marcaciones explícitas. De aquí surge también la multiplica-

ción en los textos del corpus troyano de reposiciones y resúmenes que permiten reanudar el hilo de una lectura interrumpida. [12]

Segunda intervención editorial en los textos: una estrategia de la reducción y la simplificación. En su mayoría, las ediciones de Troyes acortan el texto que reproducen y lo hacen de dos maneras. La primera consiste en "podar" el texto, abreviar ciertos episodios y realizar cortes a veces severos. En las novelas llevadas a los libros azules tales reducciones amputan a los textos relatos juzgados superfluos, pero en particular, descripciones de las propiedades sociales o de los estados psicológicos de los personajes, considerados inútiles para el desarrollo de la acción. [13] Un segundo ejemplo de transformaciones reductoras se sitúa a escala de la frase misma, con la modernización de fórmulas viejas o difíciles, el estrechamiento de las frases, depuradas de sus relativas o incisas, la supresión de varios adjetivos o adverbios. La lectura implícita postulada a través de dicho trabajo es una lectura capaz de captar sólo los enunciados simples, lineares, concisos. Las desviaciones, aparentemente insignificantes entre los textos de las ediciones azules y aquellos de las ediciones "eruditas" que retoman, traducen de hecho la manera en que los impresores de Troyes (o aquellos que trabajan para ellos) se representan las capacidades léxicas, limitadas y particulares, de la masa de sus lectores potenciales.

Sin embargo, a menudo la re-escritura reductora de los textos obedece también a otras exigencias. Citemos como ejemplo el *Buscón*. Entre las ediciones parisinas de la traducción del texto y las versiones de Troyes, las omisiones son serias pero no fueron hechas al azar. Obedecen a dos lógicas. En primer lugar, se trata de quitarle al texto todos los rasgos de la cultura "de lo bajo", tanto material como corporal, para retomar la expresión de Bakhtine, a saber el vocabulario escatológico, las alusiones a las funciones naturales, las evocaciones de las actividades sexuales. Luego, se trata de censurar rigurosamente todas las referencias, paródicas o no, a la religión y de depurar el relato de todo aquello que parece blasfematorio. Dicho trabajo lleva la marca obvia de una censura religiosa, interiorizada en autocensura, que intenta quitarle a los textos todas sus inconveniencias. Del hecho en sí de su violencia escatológica y blasfematoria, la novela de Quevedo constituye sin duda un ejemplo límite de la censura de Troyes. [14] A pesar de ello, una misma intención moralizadora guía el trabajo de adaptación de los otros textos, en particular las novelas donde aparecen alusiones al cuerpo y al sexo así como descripciones demasiado sensuales. Los impresores de Troyes participan entonces de la reforma

católica no sólo al editar manuales de devoción y ejercicios de piedad sino también al depurar los textos de ficción de sacrilegios e inmoralidades.

Conocer cuáles son los artesanos exactos de este trabajo de adaptación y de revisión no es cosa fácil. Los impresores y sus compañeros tienen allí su lugar tal como da testimonio de ello el ejemplo de los almanaques, pero sin duda también clérigos, letrados y ciudadanos notables de Champaña. Su propósito es doble: moralizar los textos que lo necesitan, crear para todos los libros azules las condiciones de una nueva legibilidad al simplificar y dividir el texto original. Pero hecho en forma rápida y poco cuidada, este trabajo parece llevar a un resultado inverso: los cortes realizados en los relatos por lo general los hacen más difíciles de comprender, la constitución de los párrafos a veces se hace a expensas del sentido, cortando en dos una misma frase, y las negligencias de copia o de composición multiplican las incoherencias. Para dar cuenta de esta contradicción, podemos evocar las necesidades comerciales de la edición económica que supone precios de coste, es decir, pocas exigencias en cuanto a la preparación de la copia o la corrección de las impresiones. Pero, sin duda, hay algo más. La relación entre el texto azul y su comprador tal vez no sea la misma que aquella que une a los lectores tradicionales con sus libros. No se compra el libro azul obligatoriamente para ser leído o, por lo menos para ser leído en una lectura minuciosa, precisa, atenta a la escritura del texto. Fuera del cuerpo literario, las Aritméticas del catálogo de Troyes dejan suponerlo ya que, hechas las verificaciones, los ejemplos de cálculos que dan están por lo general muy viciados por erratas tipográficas, pero más aun por errores de razonamiento, no ayudando en nada para cálculos reales de la vida cotidiana. Sin embargo, esta inutilidad no molesta en nada, como si la posesión y el mantenimiento de un libro considerado como guardián de un saber sobre los números sobre los números tuviera más importancia que su eficacia práctica. En el caso de las novelas o cuentos, una lectura aproximativa, que asocia unidades elementales, puede contentarse con una cohesión mínima del texto y no atribuirle demasiada importancia a sus incoherencias, constatadas, sin duda como simples rupturas entre otras, que sólo detiene por un instante un desciframiento lineal y no global.

Una fórmula editorial

La Biblioteca Azul es en primer lugar un repertorio de textos de

los cuales debemos trazar la genealogía, clasificar los contenidos, escrutar las transformaciones. Es también una fórmula editorial que le otorga al objeto formas propias, que organiza los textos según dispositivos tipográficos específicos. Para comprender las significaciones de los libritos de gran circulación es necesario volver la vista al impreso en sí, en su materialidad misma. Por un lado, en el caso del repertorio azul, aquello que es contemporáneo al lector, desde su horizonte de alcance, no es el texto, más o menos antiguo, sino la forma impresa en la cual es dado a leer. Por otro lado, lo que es "popular" en semejante catálogo no son tampoco los textos, que pertenecen a todos los tipos de literatura erudita sino los objetos tipográficos que los llevan, escogidos con la doble exigencia de un menor precio y de una lectura que no sea forzosamente hábil y competente.

De estas características formales de los libros azules, la longitud no es la más homogénea. No podríamos, por ejemplo, identificar los libros de venta ambulante con los textos cortos. Veamos, a título de ejemplo, el caso de las novelas. Si la *Histoire de Pierre de Provence* o la *Histoire de Jean de Calais* son editadas comúnmente en el siglo XVIII en-octavo de 48 páginas (es decir, tres páginas de imprenta), *L'Innocence Reconnue* también en formato en-octavo es editada en 80 páginas, o en 112 páginas y la *Histoire des Aventures Heureuses et Malheureuses de Fortunatus* llega a las 176 páginas en-octavo, es decir 11 hojas, lo que empareja el libro a otros libros gruesos del cuerpo azul como lo son *L'Histoire des Quatre Fils Aymon* o *L'Histoire de Huon de Bordeaux*, que tienen respectivamente 156 y 144 páginas en las ediciones en-cuarto de la viuda de Jacques Oudot y de su hijo Jean. A diferencia de los pliegos de cordel españoles, impresos a menudo en dos hojas (es decir, 8 o 16 páginas en el formato en-cuarto que es común en ellos), los libros de la Biblioteca Azul de un título a otro varían mucho en longitud que puede llegar a ser bastante considerable.

También es variable en ellos la parte de la imagen. [15] Varios son los libros azules que contienen una imagen en la carilla del título, que sustituye así las marcas de los impresores que se encuentran comúnmente en las otras ediciones. Dicha ilustración puede tener una doble significación: le quita importancia a la parte de la carilla del título consagrada a la identidad editorial, como si las impresiones azules no la merecieran; y explicita, al transformar el título mismo en una imagen símbolo, codificada y fija. De aquí, el pesebre de la *Grande Bible des Noïls tant Vieils que Nouveaux* en sus distintas y numerosas ediciones, la crucifixión o la flagelación del *Discours Tragique en*

Vers Héroëques sur la Passion de Notre Seigneur Jésus-Christ selon l'Evangéliste Saint Jean editado por Pierre y luego Jean-Antoine Garnier, o también los cuatro músicos muertos de la *Grande Danse Macabre des Hommes et des Femmes* publicado por los Oudot y Jean-Antoine Garnier. Si exceptuamos estas ilustraciones de las páginas de título, bastante frecuentes, el número de libros ilustrados no es mucho: sobre los 332 títulos diferentes del catálogo azul desde el siglo XVII hasta el XVIII, sólo el 38% tiene al menos una ilustración, la mitad de ellos, sólo una.

Si la imagen es única, se encuentra por lo general en la primera página de los libros o en la última. Así se establece una relación entre la ilustración y el texto entero y no entre la imagen y tal o cual pasaje en particular. Situada al comienzo, la ilustración induce a la lectura, proporcionando una clave que dice a través de qué figura debe entenderse el texto, ya sea que la imagen conduce a comprender la totalidad del libro por la ilustración de una de sus partes o que propone una analogía que guiará el desciframiento. Como ejemplo, podemos citar las ediciones del siglo XVII del libro *Le Jargon ou Langage de l'Argot Réformé* donde la imagen del principio aísla un personaje, el Gran Coesre o el rey de los pordioseros, mostrado en forma simbólica, al movilizar el resorte de la inversión ya sea en señor acaudalado o en guerrero antiguo. Puesta en la última página, la imagen tiene otra función pues permite fijar y cristalizar, alrededor de una representación única, aquello que fue una lectura entrecortada e interrumpida. También proporciona el recuerdo y la moraleja del texto. Aún si son de re-empleo, si su elección fue aleatoria, tributaria de la gama de grabados en posesión del impresor, las imágenes únicas de los libros azules son muy importantes para la lectura de los textos de los que indican, al comienzo o *in fine*, una posible comprensión.

Cuando aparecen en serie, las ilustraciones de los libros impresos en Troyes están más estrechamente ligadas a las secuencias del texto y encuentran su lugar en el cuerpo mismo del libro. En algunos casos, como lo indican los títulos, la serie de imágenes está primero y el texto impreso es sólo un comentario: como el caso, por ejemplo de *La Grande Danse Macabre des Hommes et des Femmes Historiée et Renouvellée de Vieux Gaulois en Langage le Plus Poli de Notre Temps*, editado con 60 grabados en madera realizados por Jacques Oudot y 59 por Jean-Antoine Garnier; lo mismo sucede con *Les Figures de la Sainte Bible avec une Explication très Utile Sous Chaque Figure*, impresos con 82 grabados por Jean-Antoine Garnier. En otros

casos, las imágenes ilustran un texto ya establecido e impreso, lo que aumenta su seducción, lo que hace también más explícita y descifrable su división como, por ejemplo, en el caso de las ediciones de *L'Histoire des Quatre Fils Aymon, Très Nobles et Vaillans Chevaliers. Où Sont Adjoustées les Figures sur Chacun Chapitre*. Por último, en otros libros, la serie de imágenes puede emanciparse del texto y mostrar otras prácticas aparte de la lectura. Podemos pensar, en efecto, que los treinta y cinco cuadros que contiene *L'Exercice de Dévotion Contenant les Prières du Matin et Soir, l'Entretien durant la Messe, et les Prières pour la Confession et la Sainte Communion. Avec les Tableaux de la Passion de N.S. Jésus-Christ selon les Actions du Prêtre Célébrant la Sainte Messe* (publicado por Pierre y luego Jean Garnier con una aprobación de 1716 y un permiso de 1738, y la viuda de Jean IV Oudot con una aprobación de 1706 y un permiso de 1750) pudieron acompañar pensamientos y ejercicios espirituales, ya sea durante el ritual de la misa, o bien en la intimidad de la piedad doméstica. La imagen aquí, como aquella de los carteles de cofradía o los certificados de peregrinaje, se convierte en el apoyo sensible de una familiaridad devota a las enseñanzas de la Iglesia.

Lo que finalmente unifica mejor el conjunto de impresiones de Troyes es su apariencia y su precio. A modo de ejemplo, podemos citar en fondo de Jacques Oudot y de su viuda, inventariado en 1722. Los libros "forrados en papel azul" son los más numerosos, lo que da también una unidad inmediatamente visible a los títulos del catálogo de Troyes. Sin embargo, debemos señalar que la cubierta azul no es la única: un cierto número de ediciones, como por ejemplo: *Miroirs de la Confession*, *Arthmétiques*, *Contes de Fées* están encuadernados "en papel jaspeado", 40 docenas de abecedarios están "forradas de papel rojo" y los libros de hora están encuadernados en badana. Y en 1789, el inventario del atelier de encuadernación de Etienne Garnier y de su viuda menciona "tres resmas seis manos de papel en color para tapas" sin precisar el color. El libro de la Biblioteca Azul se distingue de los demás en primer lugar por su aspecto físico: es un libro por lo general encuadernado, cubierto de papel, y de un papel que en su mayoría (aunque no siempre) es azul. También se distingue por el precio. En 1789, en "el comercio de libros encuadernados" de la viuda de Garnier, el inventario da 199 títulos estimados por docena y 66 de ellos, es decir la tercera parte, valen menos de cinco soles la docena y 46, cerca de un cuarto, entre cinco y nueve soles. La gran mayoría de las impresiones de Troyes vale menos de un sol el ejemplar, y un gran

número, menos de seis denarios. Aun si el precio de venta real, por el vendedor ambulante o el librero, es ligeramente más elevado que el precio de este inventario, el libro azul sigue siendo un objeto económico, al alcance de todos, mucho menos costoso que el menos caro de los libros corrientes que, tal como lo atestigua el inventario de los libros del comercio de la viuda Garnier, valen por lo general entre diez y veinte soles el ejemplar.

¿Entre mediados del siglo XVII y fines del Antiguo Régimen, los impresores de Troyes controlan ellos solos la producción de estos libros económicos y de gran difusión? Sin duda poseen la antigüedad en la práctica de dicha forma de edición comenzada en los primeros años del siglo XVII, y el número. De hecho, desde la muerte de Nicolas II Oudot en 1679 hasta la de la viuda de Etienne Garnier en 1790, son dos generaciones de Oudot (primero Jean III y Jacques, hijo de Nicolas II, luego Nicolas III y Jean IV, hijo de Jacques) y tres generaciones de Garnier (primero Pierre, luego Jean, luego sus hijos Jean-Antoine y Etienne) que se suceden. Cabe destacar también el rol de las viudas que continúan con la actividad editorial a la muerte de sus maridos: como el caso de Anne Havard, viuda de Jacques Oudot, a menudo asociada con su hijo Jean IV, o Jeanne Royer, viuda de Jean IV, o también Elisabeth Guilleminot, viuda de Pierre Garnier. A pesar de ser los más importantes, los editores de Troyes no tienen sin embargo el monopolio de los libros azules. En varias ciudades del reino, otros impresores imitan la fórmula y les hacen la competencia: en Rouen, los Oursel y los Behourt, luego Pierre Seyer que retoma en 1763 el fondo Behourt; [16] en Caen, a partir de mediados de siglo, los Chalopin; [17] en Limoges, los Chapoulaud [18] y fuera del reino, en Avignon, en la primera mitad del siglo, Paul Offray o Fortunat Labaye. [19] Así se esboza una división de las áreas a ser provistas, atribuyéndose a cada centro tipográfico productor de libros económicos una clientela regional. Como prueba de ello, la localización de los correspondientes deudores de la viuda de Jacques Oudot en 1722 [20] y de la viuda de Etienne Garnier en 1789, centrada sobre Champaña y extendida al oeste hacia Picardie, París y el valle del Loire, y hacia el este, a Lorraine, Bourgogne y la Franche-Comté, lo que deja todo el oeste del reino a los editores de Rouen y de Caen.

Lectores y lecturas

A lo largo del siglo XVIII, ¿se modifica la clientela de la Biblioteca Azul? En sus comienzos, bajo los dos primeros Oudot, su público

parece más que nada ciudadano (y en primer lugar parisino) y no clasificable de manera inmediata como exclusivamente popular. Entre 1660 y 1780, esta sociología evoluciona, conduciendo a una popularización y una ruralización de la lectura de los libros económicos. Los testimonios de dicho desplazamiento son bastante claros. [21] Veamos dos de ellos, en los dos extremos del siglo XVIII. El primero está dado por las Mémoires de Valentin Jamerey-Duval. Nacido en 1695 en Arthonnay en la elección de Tonnerre, hijo de un carretero, Jamerey-Duval, luego de una infancia fugaz y errante, se convierte en pastor en un pueblo de Lorraine Çlézantaine, cerca de Epinal. Tiene entonces casi quince años y les pide a sus compañeros que le enseñen a leer: "Hice que mis amigos de la vida bucólica me enseñaran a leer, lo que hicieron de buen grado a cambio de algunos almuerzos campestres que les prometí. El azar me llevó a esta empresa cuando vi un libro de fábulas donde los animales, que Esopo introduce para instruir a aquellos que creen tener la razón de su lado, estaban representados por hermosos grabados en dulce. La desgracia de no poder comprender sus diálogos sin la ayuda de un intérprete me irritó contra la ignorancia en la que vivía, de modo que resolví poner todo de mí para disipar las tinieblas. Mis progresos en lectura fueron tan rápidos que en pocos meses los actores del apólogo no tuvieron ya nada nuevo para mí. Recorrí con extrema avidez todas las bibliotecas del lugar. Hojeé todos los autores y pronto, gracias a mi memoria y a un poco de discernimiento, estuve en posición de relatar las maravillosas proezas de Ricardo sin temor de Roberto el diablo, de Valentin y Orson y de los cuatro hijos Aimon". [22] A comienzos del siglo XVIII, las ediciones de Troyes han ganado ya las ciudades lorenesas: sirven allí como material para el aprendizaje de la lectura y son el apoyo de prácticas culturales múltiples, del desciframiento colectivo y pedagógico a la lectura individual, de la memorización al recitado: [23] "Cuando por medio de un ejercicio asiduo, adorné mi memoria con todas las ficciones galas que infectan el espíritu del pueblo, me creí, por lo menos, tan sabio como el sacerdote del pueblo. Invitaba a los jóvenes de quienes había sido discípulo a recibir el pago de su instrucción y subiéndome a una tribuna les recitaba, con ese énfasis que caracteriza tan bien la ignorancia, los mejores rasgos de Jean de Paris, de Pierre de Provence y de la maravillosa Mélusine". Más adelante en su texto, Jamerey-Duval precisa el uso campesino de los libros azules en ocasión de una crítica sobre una de sus lecturas de la adolescencia: "Era uno de esos libros que forman lo que en Francia se denomina la Biblioteca Azul y que tenía

por título *La Vie de Jésus-Christ avec celle de Judas Iscariote*, impreso en Troyes, en Champaña, por la viuda de Jacques Oudot. Aquellos que, como yo, saben que esa perniciosa novela era esparcida en la mayoría de las provincias de Francia, que los habitantes del campo lo sabían de memoria y se lo daban a sus niños para que aprendieran a leer, preguntarán tal vez qué idea tenía el alto clero de este reino del cristianismo y si, en este tiempo, había dejado de ser pagado para impedir que el pueblo confundiera las verdades sagradas del Evangelio con ficciones igualmente triviales y profanas". [24] Con la doble distancia que da el tiempo (Jamerey-Duval comienza sus *Mémoires* en los años 1730) y su nueva posición sociocultural (se convirtió en profesor y bibliotecario), el ex pastor sirve como testimonio de la circulación rural, por lo menos al este del reino, regiones de una alfabetización antigua y fuerte, de los libros impresos ingentemente por los editores de Troyes.

A principios de la Revolución, los comunicantes del abate Grégoire dan testimonio de dos hechos: [25] en primer lugar, la difusión en toda Francia, incluyendo las provincias meridionales, de los libros económicos; en segundo, una designación restrictiva de la Biblioteca Azul asimilada a los relatos de ficción, novelas, cuentos e historias. Significaba encontrar una definición que parece haber sido la de los editores de Troyes mismos, al menos a partir del siglo XVIII, tal como lo indica el "Catálogo de los libros que se venden en el negocio de la viuda de Nicolas Oudot, librero" que distingue los "libros recreativos, comúnmente llamados Biblioteca Azul" de todos los demás, libros de horas llamados *longuettes*, civilidades, alfabetos y libritos de devoción para uso de las escuelas, libros de piedad, villancicos y cánticos, libros de variedades, etcétera. Al final del catálogo, la identidad entre la Biblioteca Azul y los relatos de ficción se refuerza con la mención: "Se aumenta también la Biblioteca Azul tanto por la búsqueda de antiguas historias como por historietas nuevas". [26] Aun si la gama de títulos transformados en libros azules es, tal como hemos visto, bastante extensa, la expresión de la Biblioteca Azul tiende en el siglo XVIII a designar en particular los cuentos y novelas que llegan a las campiñas.

¿Cómo llegan hasta ahí? Varios de los vendedores se proveen, en Troyes mismo, directamente de los Oudot y de los Garnier, tal como lo indica una memoria de los regidores de la ciudad, redactada en 1760 en favor de la viuda de Jean IV Oudot, entonces en lucha contra el Parlamento de París: "La mayor parte del comercio de mercería de la ciudad de Troyes se hace con los que vienen a aprovisionarse a la

Biblioteca Azul. Si la imprenta de la viuda de Oudot se suprimiera, esta rama de comercio de la ciudad de Troyes pronto se desecaría y moriría, la imprenta del señor Garnier que trabaja junto con la de la viuda Oudot en este tipo de obras no podría lograr la gran producción de todos los años; los vendedores, para abastecerse con libros de la Biblioteca Azul, no desviarían su camino expreso para ir a Troyes a comprarlos, como deben seguir haciéndolo para los artículos de mercería, pues los encontrarían por todos lados". [27]

Sin embargo, todos los revendedores de libros azules no se abastecen en Troyes y no todos son vendedores ambulantes. La venta sedentaria de libros económicos en las ciudades y los pueblos sigue siendo importante: las realizan las librerías, que figuran como los deudores de los impresores de Troyes en los inventarios y otros vendedores menos garantizados, como el caso de Jacques Considérant que es propietario de billar, encuadernador y ropavejero de Salins, y que también vende libros. En 1759, el inventario de su negocio, hecho por pedido de sus acreedores, menciona, junto a los catecismos o los oficios de la Virgen, la presencia de "15 docenas de folletos de la Biblioteca Azul, a dos soles la docena", lo que suma una libra diez soles en total. [28] Podemos pensar que en esta región jurásica, los numerosos merceros y vendedores ambulantes de libros proponen la Biblioteca Azul junto a libros de devoción que constituyen la mercadería esencial de su tráfico. Algunos se abastecen en los impresores de Besançón o de Dole, en particular los Tonnet que editan en Dole libros de piedad y títulos del repertorio azul, otros en mayoristas más o menos especializados en el comercio del libro, corresponsales de los editores parisinos, de Troyes o helvéticos, lo que molesta bastante a los editores lugareños. [29] Tal como lo muestra este ejemplo, la difusión de los libros azules se hace por medio de revendedores, sedentarios o itinerantes, que finalmente llegan a todas las clientelas posibles.

Por lo tanto, es seguro que entre 1660 y 1780, los textos de la Biblioteca Azul se hayan ido convirtiendo en un elemento de esta cultura campesina, supersticiosa y rutinaria, que denunciarán las elites revolucionarias. Lecturas de rústicos, los libros azules quedan descalificados para las elites que condenan sus textos como carentes de clase y desprecian su forma descuidada. Sin embargo, el contraste no debe ser forzado. Por un lado, el repertorio azul no sólo está constituido por antiguas novelas pasadas de moda y desacreditadas sino también por numerosos textos que sólo esperan para pasar de las ediciones comunes a las azules la duración del privilegio de su primer editor. Por

otro, en el siglo XVIII, los libros de Troyes o sus equivalentes no son, o no todavía, una lectura exclusivamente campesina. Su circulación en la ciudad, aunque difícil de documentar, sigue siendo sin duda fuerte, y si los más notables los abandonan (salvo como coleccionistas) no es el caso de todo un mundo del margen medio de las sociedades urbanas. La especifidad de los libros azules reside más en el modo de su apropiación que en la estricta sociología de su público: la lectura que suponen o favorecen estos libros no es aquella de las ediciones eruditas y en su adquisición o posesión se invierten adhesiones que no se agotan con su letra descifrada.

III

REPRESENTACION DEL MUNDO SOCIAL

8

Espacio social e imaginario social: los intelectuales frustrados del siglo XVII

El problema que quisiera plantear este texto puede enunciarse de la siguiente manera: ¿cuáles son los efectos sobre una población intelectual dada (y sobre la sociedad en la cual se inserta) de la instauración de un estado de desequilibrio entre el número de puestos sociales abiertos a los graduados universitarios y el número (superior) de estos últimos? Se trata entonces de profundizar históricamente, y desde el punto de vista de una historia de los puestos intelectuales disponibles, un problema que se plantea en el corazón mismo de los debates contemporáneos sobre la universidad, es decir, los efectos múltiples de la devaluación de los títulos escolares en el mercado de puestos de trabajo. Esta pregunta fue introducida en la problemática histórica a partir del caso inglés. En un artículo clásico, M. Curtis avanzaba la tesis según la cual las universidades inglesas habían constituido un elemento fundamental de desequilibrio social entre 1600 y 1640 porque habían formado un número de graduados muy superior al número de puestos laicos o eclesiásticos a los cuales podían pretender y pretendían. [1] Su demostración era doble: se refería a la Iglesia Anglicana y a los oficios civiles. Mientras que bajo el reinado de Elizabeth I los puestos eclesiásticos importantes, los de obispo o de pastor (*vicar*), estaban abiertos a los graduados, bajo los dos primeros Estuardos no sucedió lo mismo: el número de estudiantes potencialmente candidatos a un beneficio eclesiástico (número que excluye a los hijos de la *gentry* y de la *nobility*) sobrepasa en una centena cada año el número de puestos disponibles. Al no poder convertirse en pastor, esas personas aceptan otros empleos, el de vicario (*curate*), predicador (*lecturer*), maestro de escuela, y todos tienen las mismas características: se trata de colocaciones menos remunerativas, más inestables y menos valorizadas que la conducción pastoral. Un mismo bloqueo se constata en el mercado de los oficios laicos, cuyo precio aumenta fuertemente y que

se transmiten cada vez más en forma hereditaria. Hay, por lo tanto, un número de graduados rechazados del servicio del Estado a pesar de estar intelectual y psicológicamente preparados. Entre 1600 y 1640 se constituye en Inglaterra una población de intelectuales que Curtis califica de "descontenta", "insatisfecha", "alienada". Unidos por una misma frustración y una misma amargura, estos "intelectuales alienados", que representarían entre 15 y 20% de los graduados de Oxford y de Cambridge durante ese período, constituirán el medio portador de una crítica social y una política radical, puritana o republicana.

A partir entonces de la descripción de una situación histórica concreta, la de la Inglaterra de los primeros Estuardos, se construyó históricamente el problema de los "intelectuales alienados" o, por decirlo con mayor claridad, frustrados. Plantear este problema hoy en día supone tomar en cuenta la forma en que los sociólogos lo desplazaron para comprender los mecanismos que rigen el sistema de enseñanza contemporáneo y sus efectos sociales. A partir de una constatación idéntica, que señala un desequilibrio instaurado entre los títulos y los puestos, entre aspiraciones subjetivas y oportunidades objetivas, no se pone tanto el acento sobre las evoluciones ideológicas de los intelectuales frustrados sino sobre la transformación de la definición misma de la posición que ocupan, es decir, sobre las modificaciones de todo el espacio social. El mecanismo principal es el de la devaluación de los títulos escolares y universitarios:

> "Podemos considerar que un título tiene todas las posibilidades de haber sufrido una devaluación cada vez que el aumento del número de los titulares de títulos escolares es más rápido que el aumento del número de posiciones a las cuales conducían esos títulos al comienzo de la época". [2]

Los efectos sociales de esta devaluación se acentúan por su desconocimiento mismo, es decir, el apego a representaciones perimidas del valor de los títulos, tanto más alejados del valor real sobre el mercado de puestos cuanto los grupos que los poseen están más desprovistos de capital cultural. Cuando se puede percibir, el desequilibrio entre títulos y puestos engendra estrategias de reconversión que intentan obtener de los títulos poseídos una posición equivalente a la que garantizaban anteriormente. De aquí surge una nueva definición que es una reevaluación de un cierto número de puestos y profesiones a partir del cambio de las propiedades escolares y sociales de aquellos

que los ocupan; también surgió la creación de nuevos empleos o profesiones en los sectores más flexibles del espacio social. Por medio de estas estrategias, nunca calculadas ni dominadas completamente por los sujetos sociales, la devaluación de los títulos escolares genera una modificación de la estructura social donde la transformación de la definición de las colocaciones profesionales corre pareja con la perpetuación de las divisiones que las separan. El divorcio instaurado entre las esperanzas subjetivas y las posibilidades objetivas de éxito social conduce a una reproducción social por traslación, basada en una lucha de competencia donde las estrategias de reconversión, aun modificando profundamente el espacio social, no anulan ni la escala de las divisiones ni el avance de aquellos que dominaban el estado anterior del mercado de títulos y de puestos. [3]

Este modelo de comprehensión debe llevarnos a plantear en su doble dimensión el problema histórico de los "intelectuales frustrados": por un lado, explorar las representaciones, adecuadas o ilusorias, que los grupos se hacen tanto del mercado de posiciones sociales como de las razones de su frustración o de las estrategias a poner en práctica en contra de la descalificación; por el otro, poner en su lugar las transformaciones de la estructura social, no percibidas —o mal percibidas— por los sujetos sociales y que están inducidas por las resistencias a la devaluación de los títulos o a la desclasificación de las colocaciones. Se trata entonces de comprender las relaciones que existen entre el espacio social y el imaginario social así como las formas en que los sistemas de representaciones dicen y omiten las mutaciones de una sociedad.

Aplicar este cuestionario al siglo XVII europeo supone en primer lugar verificar la posible generalización de las constataciones de M. Curtis: ¿la coyuntura universitaria está caracterizada en todas partes por un aumento importante de las inscripciones y de las adquisiciones de grados, y si esto es cierto, en qué momentos del siglo? ¿Encontramos en todos lados ese cierre del mercado de los oficios y de los beneficios codiciados por los poseedores de títulos universitarios que marca la situación inglesa? Para responder a la primera de estas preguntas pueden movilizarse los datos reunidos desde hace quince años por los estudios seriales de las matrículas universitarias. [4] En cuatro sitios, la coyuntura de los efectivos universitarios se encuentra hoy establecida, y antes que nada en Castilla. La curva de las matriculaciones anuales acumuladas para las 19 universidades castellanas (dando un lugar preponderante a los estudiantes de tres de ellas: Salamanca,

Alcalá y Valladolid) manifiesta un punto alto de la coyuntura universitaria a principios de siglo: después del máximo plurisecular de 1590 (cerca de 20.000 matriculaciones), los años 1610-1620 testimonian un máximo secundario que, después de las pestes, hace oscilar entre 13.000 y 14.000 el número de matriculaciones. A estas altas marcas universitarias le siguen un retroceso secular, casi sin respiro, que alcanza su estiaje a principios del siglo XVIII con menos de 5.000 matriculaciones anuales. Si admitimos que cada año los nuevos inscritos constituyen un cuarto de los estudiantes matriculados, sería el 5,4% de la cohorte de jóvenes entre 18 y 19 años los que entrarían a la universidad a fines del siglo XVI contra el 2,2% a mediados del siglo XVIII. [5]

En Oxford y Cambridge, la puesta en serie del número anual de nuevos inscritos (los *freshmen*) testimonia un primer máximo en la década de 1580 (445 *freshmen* en Oxford, 465 en Cambridge), luego un máximo plurisecular en la década de 1620 en Cambridge (513 *freshmen*) y en la década de 1630 en Oxford (530 *freshmen*). Después del desmoronamiento debido a las dos guerras civiles, la recuperación de la década de 1660 se hace a un nivel inferior y la sigue un retroceso en las admisiones, que continúa hasta mediados del siglo XVIII (182 *freshmen* en Oxford en la década de 1750, 116 en Cambridge en la década de 1760). [6] Si agregamos a los que entran a las dos universidades, los estudiantes admitidos en los *Inns of Court*, son 2,7% de la cohorte de jóvenes que tienen la edad promedio de ingreso en la universidad que comienzan sus estudios superiores en la década de 1580, 2,4% en la década de 1630 y sólo 1,5% en la década de 1690. [7] En el Imperio, es posible razonar sobre el número de matriculaciones anuales tratadas en promedios decenales y corregidos de manera tal que se anulan los efectos de las inscripciones múltiples de un mismo estudiante, frecuentes en una época donde la *peregrinatio academica* es una costumbre muy arraigada. Al aplicar al número acumulado de inscripciones un coeficiente de matriculación, variable según las decenas, W. Frijhoff pudo establecer recientemente la curva de los nuevos inscritos en las universidades del Imperio. [8] Esta muestra en forma clara tres máximos: si los años 1576-1585 están afectados con un índice de 100, los años 1616-1625 tienen un índice 133, los años 1646-1655 tienen un índice 160, los años 1696-1705 tienen un índice 190. Luego de este último máximo, el número de nuevos matriculados retrocede en su remisión durante todo el siglo XVIII. [9] El 1,4% de los jóvenes de 17 años comienzan un curso universitario en los años

1620, 2,7% a mediados de siglo, 2,1% hacia 1700 contra 1,2% en la década de 1770. [10]

Por último, en las Provincias Unidas, el número de estudiantes que obtienen grados, ya sea en las universidades del país o en las del exterior, tratado en promedios anuales por períodos de veinticinco años muestra un aumento continuo a lo largo del siglo XVII (42 graduados cada año entre 1600 y 1624, 72 entre 1625 y 1649, 105 entre 1650 y 1674, 123 entre 1675 y 1699) seguido de un amontonamiento en el siglo siguiente, con cien graduados anualmente entre 1700 y 1750. [11] Calculada a partir del total de la población masculina que sobrevive la edad promedio en la que se obtiene el último grado universitario (y que oscila entre 21 y 24 años según las épocas), la tasa de graduados manifiesta una misma evolución, alcanzando el máximo en el último cuarto del siglo XVII (0,72%) antes de retroceder hasta mediados del siglo XVIII (0,57% entre 1725 y 1749). [12]

Al término de esta nueva lectura de los datos seriales disponibles, se pueden obtener tres diagnósticos sobre la coyuntura estudiantil del siglo XVII. En principio, es evidente que el siglo, tomado en forma global, representa una época fuerte de reclutamiento universitario, más numeroso que en el siglo XVI y también que el siglo XVIII, y esto en una coyuntura política y económica que está lejos de ser tranquila y favorable. Por otro lado, los máximos seculares de estas altas aguas universitarias se escalonan de la siguiente manera: 1590 en Castilla, 1630 en Inglaterra, 1690 en el Imperio y en las Provincias Unidas, lo que afirma la prioridad de la Europa meridional en esta riada hacia las facultades. Por último, en términos de tasa de escolarización, lo que permite tomar en cuenta las evoluciones de la población global, los máximos están un poco desfasados río arriba, a fines del siglo XVI para Castilla e Inglaterra, a mediados del siglo XVII para el Imperio. La constatación es clara: en el siglo XVII, las universidades europeas acogen más estudiantes y forman más graduados que en el siglo siguiente, e incluso en la primera mitad del siglo XIX, cuando tendrán la competencia de la multiplicación de las enseñanzas con estrictos fines profesionales. En momentos diferentes, cada nación conoce en el siglo XVII una fuerte expansión de su población intelectual (pues el paso por la universidad y la obtención de grados nos sirven para identificar aquí a los "intelectuales"). ¿Qué sucede entonces con la evolución del mercado de posiciones sociales a las que aspiran estos graduados?

Sobre este punto esencial, la información disponible sigue sien-

do todavía muy lagunosa y resulta muy difícil medir el número de oficios y de beneficios que cada año se abren para los que obtienen títulos. Este número depende de dos variables: por una parte, el volumen total de las colocaciones eclesiásticas o administrativo-judiciales que existen en un momento dado; por otra, su más o menos grande apropiación patrimonial. Pero una y otra de estas variables no pueden ser restituidas más que en algunos sitios autorizando un cuerpo de hipótesis que habrá que verificar. En Castilla, es obvio que después de 1560 el número de cargos abiertos a los graduados ya no aumenta. Es el caso por ejemplo de las *plazas de asiento* que constituyen las más remunerativas y prestigiosas de las colocaciones en la jerarquía de *letrados* porque se trata de cargos, en su mayoría, en los consejos y los tribunales reales: entre 1500 y 1560 su número es multiplicó por tres, pasando de 48 a 132, pero luego se paraliza con 148 plazas en 1600 y 166 en 1691. [13] Además, desde fines del siglo XVI, las plazas quedarán confiscadas por una minoría de familias que utilizan los seis *colegios mayores* de Salamanca, Alcalá y Valladolid para asegurar la reproducción de su posición social: en efecto, los dos tercios de los cargos de las Cancillerías y de los Consejos Reales están en manos de los graduados de los *colegios mayores.* [14] En el momento mismo en que el aumento de los efectivos universitarios es más fuerte se cierra el mercado de los cargos más codiciados. Holanda parece presentar una situación muy análoga cien años más tarde. Por ejemplo, podemos citar el número de los abogados originarios de la provincia admitidos en la Corte de Holanda.

Hasta mediados de siglo, es inferior al número de graduados en derecho originarios de esa misma provincia, pero entre 1650 y 1665, se invierte la relación y el número de abogados holandeses en la Corte se toma superior al de los graduados. A partir de 1665, la situación cambia y se instaura un desequilibrio creciente entre el número de poseedores de títulos y el número de poseedores de puestos. La separación entre ellos aumenta en el momento mismo en que la población de graduados es más numerosa. [15]

Estos dos estudios de casos nos permiten tal vez bosquejar un modelo de comprensión articulando las siguientes fases:

1. En un primer momento, el aumento de los empleos ofrecidos por el crecimiento de las Iglesias de la época de las reformas como por el de las burocracias nacionales y coloniales ocasiona un aumento de la población estudiantil, puesto que son más numerosos aquellos

que esperan, y pueden legítimamente esperar, convertir en posición profesional y social su título universitario.

2. Cuando este crecimiento de matriculados y graduados alcanza su punto máximo, el mercado de empleos codiciados ya está saturado: es el caso de Castilla en la década de 1580, y también el de Holanda, un siglo después.

3. A partir de esto, surge la transformación de todo un conjunto de colocaciones profesionales, ocupadas por los graduados que no pudieron cumplir con su ambición social. Lo mismo sucede, por ejemplo, con la profesión de *schoolmaster* en Inglaterra antes de la guerra civil. Muchos graduados y *literati* (es decir, antiguos estudiantes que no obtuvieron grados) se convierten en maestros de escuela: en la diócesis de Norwich, en la década de 1580, el 47% de los nuevos maestros son *literati* y el 30% son graduados; [16] en Cambridgeshire, entre 1574 y 1604, dos tercios de los maestros que enseñan gramática pero también un tercio de aquellos que sólo enseñan los rudimentos poseen título universitario; [17] en la diócesis de Londres, entre 1627 y 1641, el 50% de los maestros de *grammar schools* obtuvieron un grado. [18] Esta invasión de la profesión enseñante, en sus escalas más modestas, por los graduados de Cambridge y Oxford tiene una triple consecuencia: modifica el campo social del reclutamiento de maestros de escuela elegidos de ahora en adelante entre la pequeña *gentry*, los medios de comerciantes y los *yeomen* más afortunados; transforma la definición misma de la función de *schoolmaster* al aumentar las exigencias de títulos y de curriculum que a partir de entonces exige, y prohíbe al mismo tiempo su ejercicio a aquellos que antes podían aspirar a este puesto; por último, hace de la profesión enseñante el lugar de una profunda insatisfacción a la vez económica (ya que el ingreso de un maestro de *grammar school* es de dos a cuatro veces inferior que el de un pastor) y social puesto que un texto de 1663 define el estado de maestro de escuela como "el menos remunerativo y el menos considerado". [19] Para los maestros graduados, la profesión de enseñante en un *petty school* o un *grammar school* común es vivida como un purgatorio antes de la obtención de un puesto de *master* en un prestigioso *grammar school* urbano o que esté bajo el beneficio de la Iglesia: de hecho, en Warwickshire y Worcestershire, entre 1601 y 1640, el 56% de los maestros de las escuelas de gramática entran en la carrera eclesiástica pero luego de una espera superior a los diez años. [20] Se percibe entonces la condición de maestro de escuela como una frustración prolongada por aquellos que la ejercen a falta de

otro destino social.

4. Entre la instauración del desequilibrio entre títulos y puestos y su reconocimiento por los sujetos sociales existe una distancia: "el tiempo de comprender". [21] De aquí surge un desfase necesario en la inversión de dos coyunturas: una, precoz, del volumen de las colocaciones disponibles y otra, retardada, de las matriculaciones universitarias. Pero una vez engranado, la anulación de la inversión de la institución universitaria es duradera, y conduce ya sea a la elección de otras filiales educativas o al rechazo de los estudios superiores.

Este esquema, todavía hipotético y provisional, puede dar cuenta de las homologías de situación que se encuentran en distintos momentos del siglo XVII en cada uno de los países europeos. Además, permite pensar en la constitución de una población intelectual frustrada en sus esperanzas sociales como el efecto de una discordancia entre un sistema de representaciones, que durante mucho tiempo acuerda a los títulos una eficacia que ya no poseen, y un funcionamiento social que los devalúa por el hecho mismo del crecimiento del número de sus poseedores.

Sin embargo, tal como hemos visto, dicha discordancia, desconocida y agravada en su primera época, es percibida finalmente por los sujetos sociales y basa todo un conjunto de representaciones que desean nombrarla, denunciarla y dar razón de ella. Ahora debemos comprender cómo, en el siglo XVII, se moldea un motivo ideológico nuevo, expresión de una consciencia inquieta ante lo que es designado como una superproducción de graduados y un excedente de intelectuales. Según las tradiciones nacionales, este motivo ideológico (al igual que los motivos iconográficos) está formulado de manera diferente y en distintas modalidades. En Castilla, se enuncia a través de la ficción literaria, la de la novela picaresca que también podemos leer como una caracterización denunciante de la proliferación estudiantil que multiplica los nuevos desclasados. Podemos citar como ejemplo el *Guzmán de Alfarache* de Mateo Alemán cuya primera parte fue publicada en 1599 y la segunda en 1602, es decir, en el momento mismo de la mayor separación entre la frecuentación de las universidades y las posibilidades de acceso a la carrera burocrática. A traves del relato novelesco, el autor invierte su propio destino. Alemán, en efecto, es un graduado que fue dejado fuera de su clase: en 1564 obtuvo el grado de bachiller en arte en la Universidad de Sevilla, luego comenzó sus estudios de medicina en Salamanca al año siguiente. La muerte de

su padre, las deudas interminables y, fundamentalmente, su origen *converso* quiebran sus aspiraciones y una posible carrera liberal, y lo convierten en un ser marginal (o que al menos se considera como tal), dedicado a la condición, indigna en la España del Siglo de Oro, de manipulador de dinero (es tenedor de libros del tesoro, pero en particular especulador inveterado).

En la novela, Mateo Alemán objetiviza su ambición decepcionada, pero a través de una figura invertida: su héroe, Guzmán, es en efecto un pordiosero que se convierte en estudiante. Al término de un itinerario que lo llevó de España a Italia, luego de Roma a Madrid, viudo y sin muchos bienes, el *pícaro* decide "hacerse de la Iglesia":

> "Me digo a mí mismo: poseo humanidades, y pienso aprovecharlas; iré a Alcalá que queda muy cerca de aquí, donde ejerceré mi filosofía y mi teología, luego obtendré mis grados. Quizá tenga talento para montar al púlpito y entre misas y sermones me habré ganado el pan, y en el peor de los casos, me convertiré en monje, y tendré asegurada la pitanza". [22]

En Alcalá, Guzmán se convierte en maestro de arte (al igual que Mateo Alemán) y luego hace su teología. Pero un súbito amor lo hace renunciar a las órdenes y a los grados, tornando vanos los siete años de estudio en Alcalá. Esta casualidad biográfica, que priva a Guzmán de la posición a la que aspiraba, puede ser entendida como una manera de decir la frustración de todo un grupo:

> "¡Guzmán! ¡Guzmán! ¿En qué quedaron tantas noches, tantas solicitudes, tantos madrugones, tanto tiempo invertido en las escuelas, tantos actos, tantos grados y tantas pretensiones? Ya le conté de mi juventud cuando todo terminó en la nada y ahora le digo que todos los que tuvieron mi suerte trabajan en una hostería: ¡Y Dios quiera que allí permanezcan!" [23]

Al dar vuelta su propia existencia, y la de sus semejantes, en el destino de su héroe, Mateo Alemán hace de lo novelesco una figura invertida de lo social. Habla así, en la forma que es la de su libro donde todo se desdobla e invierte, de la pobreza y la riqueza, de la falta y el castigo, la herencia y el libre albedrío, el pecado y la gracia, [24] la esperanza engañada de los "intelectuales frustrados" de la España de Felipe II.

En Francia, a principios del siglo XVII, abundan los textos que denuncian el gran número de universidades y colegios deploran de los efectos de su creciente frecuentación. Pensada por políticos, tales como el cardenal de Richelieu en su *Testament*, o los administradores que acumulan las memorias apuntando a la reforma de las universidades, esta denuncia se articula alrededor de tres argumentos principales. [25] Un número demasiado grande de estudiantes o de alumnos en los colegios parece, en un principio, contrario a la utilidad social. Al desviar hacia los oficios y los beneficios a aquellos que deberían haberse consagrado al comercio y a las artes, la multiplicación de letrados amenaza la capacidad productiva del reino. Es decir, en buena lógica mercantilista, lo coloca en situación de gasto económico ya que lo obliga a un comercio deficitario: merma sus reservas monetarias y debilita al mismo tiempo su poder político. Por otro lado, la evasión hacia los oficios y los beneficios, que hace posible la adquisición de la cultura latina o la obtención de grados, aumenta sin medida el número de funcionarios, grandes o pequeños y de clérigos, como el de los eximidos fiscales. Existe aquí un riesgo enorme de desequilibrio social puesto que en un país donde los impuestos se reparten, la carga que pesa sobre los productores aumenta en proporción de la defección de los advenedizos de grados y de investidura. Por último, el exceso de letrados sacude violentamente el orden social: destruye la escala de condiciones al dejar esperar a muchos un estatuto incongruente para su estado y así, destruye el fundamento mismo de la sociedad, a saber la estricta reproducción de las posiciones familiares. Al desequilibrar la pirámide de los estados, la gran frecuentación escolar y universitaria (o aquello que se juzga como tal) contradice la inmovilidad social que caracteriza el discurso que los dominadores de las sociedades de tipo antiguo hacen sobre éstas, discursos donde el nacimiento, las capacidades y las esperanzas no deben tener discordancias.

En varios momentos, esta ideología parece encarnarse en una política escolar. Bajo Richelieu, Colbert o Louvois, los principios son los mismos. En primer lugar, se trata de bajar el nivel de enseñanza de las pequeñas escuelas para dislocar totalmente la educación elemental del curriculum de las humanidades. Tal como se lee, luego de una encuesta realizada por Colbert con los administradores, en una *Mémoire des Raisons et Moyens de la Réformation des Universités*, fechada en 1667:

"En estas escuelas sólo se enseñaría a leer y escribir, a numerar y

> contar, y al mismo tiempo, se obligaría a aquellos que son de bajo nivel e inaptos para las ciencias a aprender oficios e incluso se excluiría del aprendizaje de la escritura a aquellos que la Providencia dotó con condiciones para labrar la tierra, a aquellos que no necesitan aprender a leer a menos que tuvieran alguna semilla de luz y de apertura para las ciencias para las cuales merezcan ser exceptuados de la ley común". [26]

Frenar la superproducción de letrados exige, además podar la carta escolar y suprimir los colegios y universidades instalados en las ciudades pequeñas para tomar más difícil el acceso a los estudios superiores. La *Mémoire* de 1667 lo dice bien claro:

> "Su supresión tomará los estudios más difíciles porque los campesinos que por la comodidad de la cercanía envían a sus hijos a una universidad vecina y los mantienen fácilmente con sus propios productos, no podrán mantenerlos en las grandes ciudades donde vivir es mucho más costoso y donde no podrán enviarle sus provisiones a causa de la distancia y al tener menos estudiantes de esta especie, habrá menos enredos, menos sacerdotes y monjes holgazanes e ignorantes y, por el contrario, mucho más dinero y más personas en el comercio, muchos más para trabajar la tierra y para servir al Rey y al Estado en los ejércitos". [27]

Sin embargo, ni Colbert ni Louvois alcanzarán sus fines, tan fuerte era la demanda escolar de los cuerpos de ciudad y las poblaciones urbanas, al oponer una resistencia decidida a toda política de poda de la carta escolar. También las elites administrativas francesas compartieron, a lo largo del siglo, una representación que consideraba la superproducción de letrados como un peligro mortal para el Estado y la sociedad.

En los estados alemanes, a partir de mediados del siglo XVII, esta representación colectiva adquiere la forma de una teoría coherente, designada con el nombre de *Uberfüllungsthese* (tesis del entorpecimiento de las carreras). Se basa sobre la misma base ideológica que en Francia pero se apoya sobre una voluntad de observación y con una medida mejor asegurada. La sostienen dos series de hechos: por un lado, la constatación de la multiplicación espectacular del número de universidades y de gimnasios académicos, ligada a la consolidación política y al exclusivismo confesional de los distintos estados

alemanes; por otro, una clara percepción de un desequilibrio creciente entre los títulos universitarios de los candidatos a los puestos públicos y las exigencias escolares tradicionalmente requeridas para ellos. La consciencia de una producción excesiva de graduados y de una frecuentación desmesurada de las universidades tiene un doble efecto. En principio, hace nacer la preocupación de una estadística universitaria, que mide según conteos realizados sobre los registros de matriculaciones, las variaciones de los efectivos estudiantiles. Así se esboza, a partir del siglo XVIII una primera descripción serial de las poblaciones universitarias. Por otra parte, el motivo del exceso de intelectuales subtiende toda una reflexión que tiende a limitar el acceso a las universidades, al ajustar en forma estricta el número de estudiantes al de los puestos disponibles ("*ne plures civium literis incumbent quam cujusvis status ratio requerit*", escribe Paul Grunewald en 1677) y al instaurar un severo examen de ingreso para la admisión en la universidad. [28] Desarrollada en el Imperio entre los siglos XVII y XVIII, la tesis de la superproducción intelectual registra y traduce, a su manera (y no necesariamente en plena consciencia), dos ramas de la escolarización superior en Alemania, la de mediados del siglo XVII y la de las décadas de 1690 y 1700.

Situado junto con las modalidades discursivas del siglo XVII, en el momento mismo en que aumentan los efectivos universitarios, el motivo del excedente de intelectuales adquirirá una fuerza propia y será manipulado para fines políticos o polémicos, en coyunturas escolares y sociales muy diferentes. Este excedente será el fundamento de la hostilidad que manifiestan los administradores franceses del siglo XVIII con respecto a la escolarización de los pueblos. [29] Y esta misma representación será la que sostendrá en la primera mitad del siglo XIX los debates en Francia y Alemania con respecto al sistema de enseñanza. [30] De un lado de la frontera, el tema de la superproducción de intelectuales sin empleo en el Estado, la Iglesia o las profesiones liberales es utilizada como argumento contra el curriculum clásico de los gimnasios; del otro, lo es por aquellos que critican la enseñanza de los liceos, de las facultades de letras y de la escuela normal. La idea de que el número de estudiantes en letras y en derecho es demasiado grande se convierte en un elemento constitutivo de un imaginario social muy independiente de las coyunturas en las que se inscribe. Su fuerza es tal que resiste incluso a las constataciones numeradas que le oponen: por ejemplo, el caso en la Francia de la Monarquía de Julio cuando el ministro Villemain, en un informe de 1843, sostiene, esta-

dísticas en mano, que la población de los colegios en 1789 era más numerosa que la de los colegios reales y comunales de su época. Es notable que la demostración no haya sido recibida, no a causa de su posible falsedad (luego demostrada), sino porque estaba en contra de una representación tenida como evidencia, y que estaba muy arraigada en el miedo que inspiraba el proletariado de los letrados insatisfechos. [31] Debemos entonces tratar de comprender aquello que le da su fuerza intrínseca al motivo de los intelectuales supernumerosos y frustrados y les asegura una vida propia, indiferente a las evoluciones objetivas, estadísticamente mensurables, del volumen de las poblaciones estudiantiles.

El tema acarrea una concepción estática de la sociedad, radicalmente opuesta a la ideología liberal y meritocrática que se consideró, equivocadamente, como la única ideología social del siglo XIX. La denuncia del exceso de intelectuales no es liberal pues implica el proyecto de una necesaria adecuación numérica entre el número de posiciones disponibles y el de los jóvenes formados para ocuparlos, y no es meritocrática pues basa esta adecuación estricta sobre una reproducción perpetuada de la clase dominante. El motivo de los intelectuales excedentes es sin duda uno de los rasgos más evidentes de la tenaz persistencia de una ideología social del Antiguo Régimen que ve en los hijos los dobles del padre y para la cual el colegio (o la universidad) debe ser una noria de dominantes sacando fuerzas del mismo lugar. Aquellos que transgreden las reglas de este juego constituyen una amenaza posible para el orden. Abrir los estudios y los títulos a aquellos que deberían haber estado alejados de los mismos por su condición pone en peligro a toda la sociedad. El informe redactado por Victor Cousin en ocasión del voto de la ley escolar de junio de 1833 demuestra sus razones:

> "En general, estos jóvenes que no se sienten destinados a una carrera elevada realizan sus estudios en forma descuidada; y cuando luego de éxitos mediocres, entran a los dieciocho años en la profesión y las costumbres de sus familias, como nada en la vida corriente les recuerda y alimenta sus estudios cursados, algunos años pronto habrán borrado el poco de conocimiento clásico adquirido. A menudo también, estos jóvenes entablan en el colegio relaciones y gustos que les hace difícil o casi imposible regresar a la humilde carrera de sus padres: así nace una raza de hombres inquietos, descontentos con su posición, de los demás y de ellos mis-

mos, enemigos de un orden social donde ya no se sienten a gusto y dispuestos a lanzarse, con algunos conocimientos, con un talento real y una ambición desenfrenada, a todos los caminos del servilismo y la revuelta". [32]

Junto con muchos otros, este texto habla de un temor compartido con respecto a los intelectuales echados de esa clase, y esto doblemente ya que sus estudios no están de acuerdo con su condición y ya que su empleo en la sociedad no está conforme con las esperanzas permitidas por sus títulos. Indiferentes de sus padres pero obligados a aceptar su condición, estos poseedores de un conocimiento inútil no pueden más que imputar a la sociedad su decepción personal viviendo en la inquietud y el descontento, como dice Cousin, su mala suerte. Para los hombres de orden de la Europa del siglo XIX, existe allí un ejército de reserva de la revuelta, un "proletariado intelectual" más peligroso que el otro porque en una época creyó poder cambiar la escala de condiciones y puede poner su medio-conocimiento al servicio de la subversión. Enunciado claramente en el texto de Victor Cousin, este tema encontrará una nueva fuerza luego de las revoluciones de 1848 imputadas (al igual que la Revolución Inglesa dos siglos antes) a los intelectuales amargados y frustrados. Aquí hay una especie de figura nueva ampliada, de una imagen que corre a través de la literatura de las Luces y que denuncia el peligro que representa el pueblo que crece con estos escritores que son, como afirma Voltaire, la "chusma de la literatura". [33] En el microcosmos del mundo de las letras, los escritores legítimos que tienen sus puestos y sus plazas, perciben las ambiciones decepcionadas y los éxitos abortados en los mismos términos que percibirán, a escala de toda la sociedad, la amargura de los proletarios de la certificación escolar.

Portador de una concepción estática de la sociedad y de una imagen depreciada del intelectual, el motivo de los intelectuales que sobran lo es también de una representación del conocimiento que identifica su divulgación y su diseminación con una profanación. Las sociedades europeas de la edad moderna comparten, en efecto, la idea de que el valor operatorio y la eficacia simbólica del conocimiento dependen estrictamente de su dominio por una elite estrecha que la tiene fuera del alcance de lo vulgar. Carlo Ginzburg demostró recientemente la doble formulación de este conocimiento monopolizado. [34] La primera es cristiana y considera a los clérigos como los únicos intérpretes autorizados de los secretos de Dios, de la naturaleza y del poder

(*arcana Dei, arcana naturae, arcana imperii)*. Con el estallido de los conocimientos tradicionales y la revolución científica de principios del siglo XVII, se rechazan los límites y se levantan las prohibiciones tradicionales puestas al servicio del conocimiento, pero no su devolución a una minoría limitada, única capaz de llevarla a cabo sin poner en peligro la fe, la ley o el orden: la *respublica literatorum*. En el momento mismo en que Icaro o Prometeo se convierten en figuras emblemáticas de esta obra de conocimiento sin límites, se recuerda que es privativa de los nuevos clérigos. Conrad Vorstius, profesor armenio en Leyde, lo dice en una sola palabra: "*Hic vero libertas aliqua inquirendi, aut etiam dissentiendi doctis omnino concedenda est*". [35] Una división parecida es la que, un siglo después, fundamenta la distinción kantiana de los usos de la razón:

> "En todo hay limitación de la libertad. ¿Pero qué limitación se opone al Conocimiento? ¿Cuál no lo hace y, por el contrario, la apoya? Respondo: el *uso público* de nuestra propia razón siempre debe ser libre y sólo él puede llevar Conocimiento a los hombres; pero su *uso privado* puede estar muy limitado, sin por eso impedir de manera sensible el progreso del Conocimiento. Entiendo por uso público de nuestra propia razón aquél que hacemos como *erudito* delante del conjunto del público *que lee*. Denomino uso privado aquel que tenemos el derecho de hacer de nuestra razón en un puesto civil o una función determinada que nos es confiada". [36]

Aun si se supone que todo ciudadano puede ejercer uno u otro de los usos de la razón, es obvio que su uso público, que supone el dominio de la escritura erudita, está reservado a la minoría de aquellos que someten sus ideas al juicio de los lectores. Por el contrario, una divulgación del conocimiento sin control comporta el riesgo de su perversión: el argumento se encuentra en los adversarios de la imprenta desde comienzos del siglo XVI. Al diseminar los conocimientos, el libro impreso reparte una ilusión, ya que su acceso inmediato hace desconocer aquello que es el verdadero trabajo de conocimiento y amenaza a la autoridad pues le da a cada uno la impresión de ser tan docto como los demás. [37] He aquí sin duda la raíz ideológica fundamental de la tesis de la superproducción intelectual. El aumento desenfrentado de los letrados y los graduados podía percibirse como destructor tanto del conocimiento en sí como de la posición simbólica

y social de aquellos que se designan como guardianes. Esta representación es la que sirve de base para todas las demás y fundamenta, durante mucho tiempo, la consciencia que los intelectuales tienen de sí mismos, incluso cuando sus discursos parezcan desmentirlo.

Nuestra pregunta inicial se ha desplazado: lo que en realidad debemos comprender no es tanto la adecuación (verificada o no) de una representación intelectual y de una coyuntura universitaria sino las condiciones en las cuales se enuncia y manipula esta representación.

Está claro que el motivo del exceso de intelectuales se inscribe en el período de tiempo más extenso donde domina una concepción fixista de las jerarquías sociales y una concepción monopolista de la apropiación del saber, lo que le da una relativa independencia en relación a las fluctuaciones del reclutamiento universitario y del número de *literati*. Pero, también es seguro que el tema adquiere una fuerza inhabitual cada vez que aquellos que tienen el poder y se reservan el saber perciben —con razón o sin ella— su posición amenazada por unos recién llegados, demasiado numerosos y arribistas: así sucede en el siglo XVII, cuando los graduados permanecen sin empleo en el mercado de los oficios y beneficios, así igualmente en la primera mitad del siglo XIX, en la época de las revoluciones. Sería necesario, para cada situación histórica concreta, identificar cuáles son los grupos sociales que afirman la tesis de la superproducción de intelectuales, sacar a luz las estrategias sociales y políticas que utilizan, comprender cómo se reformula esta tesis en cada reutilización. El envite es importante puesto que, ligada a la coyuntura universitaria aunque sin ser su reflejo, tal representación se encuentra en posición de modificarla si es lo bastante fuerte como para traducirse en términos de política escolar. Ese era el caso en el siglo XVII o en el siglo XIX. Ese es sin duda aún nuestra situación en el siglo XX.

9

Figuras literarias y experiencias sociales: la literatura picaresca en los libros de la Biblioteca Azul *

A lo largo de toda su historia, desde la década de 1630 hasta mediados del siglo XIX, la Biblioteca Azul propuso a sus lectores, tanto ciudadanos como campesinos, imágenes de hombres marginales, falsos mendigos y verdaderos ladrones, merceros, giróvagos y pícaros tramposos, vagabundos pedigüeños y bandidos de honor. De este grupo, que pertenece al género de la literatura picaresca, quisiéramos presentar un análisis minucioso porque es uno de los que ha fascinado la imaginación de los lectores populares y porque puede testimoniar, en sus modos de composición, el conjunto del catálogo azul. Se trata entonces de intentar comprender mejor (sobre un conjunto de textos bien delimitado) tanto las decisiones editoriales de los impresores de Troyes (o de sus émulos) como las lecturas de aquellos que compraban sus libros a precios bajos.

Nuestra serie comienza con dos textos impresos por Nicolas I Oudot, el primero de los Oudot que utilizó una fórmula de edición poco costosa y de buen rendimiento, hasta entonces patrimonio de los impresores lioneses. Estos dos libros son: *La Vie Généreuse des Mercelots, Gueux et Bohémiens*, que en Troyes conoce, en 1627, la última etapa de su corta vida editorial, y el *Jargon ou Langage de l'Argot Réformé* que, por el contrario, comienza dos años después una carrera plurisecular, terminada a mediados del siglo XIX en los fondos de los grandes editores de libros de divulgación.

* Libros editados en Troyes, envueltos en papel azul y vendidos a bajo precio por vendedores ambulantes durante la edad moderna. El equivalente español, salvando las diferencias, son los pliegos de 'cordel'.

A estos "clásicos" de la lectura picaresca, convertidos en lecturas privilegiaddas de todos aquellos que se interesaron, en forma seria o no, en la historia de la lengua de germanía (*argot*), se agrega, publicado por el hijo de Nicolas I Oudot y reeditado varias veces hasta el siglo XIX, *L'Aventurier Buscon*, traducción de la novela de Quevedo publicada en Zaragoza en 1626, y traducida al francés en 1633. Se trata de la única novela picaresca española que entró en el fondo editorial de Troyes, donde no se incluyó, a pesar de su éxito en las librerías parisinas, *El Lazarillo de Tormes*, *Guzmán de Alfarache*, o *Rinconete y Cortadillo*, a pesar de ser la novela más "pícara" de las Novelas Ejemplares de Cervantes.

En el primer cuarto del siglo XVII, la asociación entre el librero parisino Antoine Raffle y los impresores de Troyes, Oudot y Febvre, agrega dos títulos a nuestro pequeño cuerpo. Por un lado, se da una edición económica de un texto ya traducido y publicado en París a mediados de siglo: *Le Vagabond ou l'Histoire et le Caractère de la Malice et de la Filouterie de Ceux qui Courent le Monde aux Dépens d'Autrui*. Los editores de Troyes se hacen así eco del éxito de un libro constantemente reeditado en italiano entre 1621 y el comienzo del siglo XVIII bajo el título *Il Vagabondo* y que es la traducción adaptada de un manuscrito latino del siglo XV, el *Speculum de Cerretanis Seu de Ceretanorum Origine Eorumque Fallaciis*. El otro texto editado por Raffle, por el contrario, es una novedad literaria, una comedia burlesca de Claude de l'Estoile: *L'Intrigue des Filous*. Por último, apenas comenzado el siglo XVIII, la serie se cierra con un catálogo, vendido en París por la viuda del hijo de Nicolas II Oudot: *L'Histoire de la Vie des Voleurs*, primer avatar de uno de los títulos de éxito de la edición de Troyes del siglo: *L'Histoire de la Vie, Grandes Voleries et Subtilités de Guilleri, et de ses Compagnons*.

Diferentes por su fecha, su origen, su género, su estilo, sus textos se basan, sin embargo, en un mismo requerimiento a la imaginación de los lectores, introducidos en el mundo inquietante y atrayente, secreto y revelado, de los estafadores de todo tipo. Ya sea que la ficción se dé por cierta o que el discurso real exagera unas invenciones agradables, picarescas o burlescas, la intención es la misma: describir la sociedad de los pícaros, hablar sobre la vida vagabunda a aquellos que permanecen en un lugar, sobre el timo a los honestos, sobre la aventura a quienes no conocen sino repetición familiar de los trabajos cotidianos. ¿A través de qué procedimientos logran estos libros crear efectos de realidad y de lectura divertida? ¿Y cómo podían ser desci-

frados en los distintos momentos de su trayectoria editorial? Estas son las dos preguntas que guiarán nuestro análisis.

La "vida generosa": historietas y picaresco

El primer texto es un librito publicado por primera vez por el impresor lionés Jean Jullieron en 1596: *la Vie Généreuse des Mercelots, Gueuz et Boesmiens, contenanz leur façon de vivre, subtilitez et Gergon. Mis en lumière par Monsieur Pechon de Ruby, Gentil' homme Breton, ayant esté avec exu en ses jeunes ans où il a exercé ce beau Mestier. Plus a été adiousté un Dictionnaire en langage Blesquien, avec l'explication en vulgaire.* Este mismo texto, con algunas variantes, fue reeditado en París en 1603 y 1612, con un único comentario "Copia impresa en Lyon", luego en 1618 y 1622, en París también, por P. Mesnier; por último en 1627 entra en el catálogo de Nicolas Oudot, adquiriendo así rango entre los primeros libros impresos en Troyes, junto a las novelas de caballería y a las vidas de santos que constituyen lo esencial de la producción del inventor de la Biblioteca Azul. El título dado al libro, ligeramente modificado de una edición a otra, dice de entrada su contenido (o más precisamente lo que el público de compradores potenciales debería creer que es su contenido), a saber: la descripción de tres estados, el de los *merceros*, el de los *pícaros* y el de los *bohemios*. Esta trilogía da cuenta del orden de un relato que introduce sucesivamente al lector en estas tres compañías, pero se modifica un poco en la página del título de las siguientes ediciones. Las parisinas prometen un retrato de la vida de los *tunantes*, los *pícaros*, los *bohemios* y los *mojigatos*, y la de Troyes vuelve a la triple partición original pero reemplaza a los *pícaros* por los *buenos compañeros*. En un caso, se trata de hacer el título lo más rico y más extraño posible, aunque esto rompa la relación instaurada entre su orden y el hilo del texto, ya que los mojigatos son los funcionarios del estado de los pícaros y no una cuarta sociedad; en el otro, de marcar por antífrasis, el estatuto recreativo del texto, lo que redobla el adjetivo *generoso*, tomado del léxico caballeresco y comprendido a contrasentido.

El libro promete develar la forma de vivir, las sutilezas y la jerga de los merceros, los pícaros y los bohemios y esto, bajo dos formas diferentes. La primera es la del relato de vida, de la experiencia personal, de la visión directa del autor supuesto, Pechon de Ruby, un supuesto gentilhombre bretón, que habla sobre sus años mozos de vida picaresca. La segunda consiste en un "diccionario" del lenguaje secreto de los merceros y los pícaros, el *blesche*. En 1596, se unen, sin or-

den aparente y comenzando por el lenguaje de germanía, 146 palabras o expresiones y luego, a partir de la edición parisina de 1603 hasta la edición de Troyes, el diccionario adquiere forma alfabética, proporcionando así el equivalente "*en blesche*" de 125 palabras francesas, lo que permite anunciar en el título "mejor que las impresiones anteriores". Además, este léxico desmiente la autenticidad autobiográfica bajo la cobertura de la cual se da el texto ya que *Pechon de Ruby* aparece allí como un nombre común, que en la jerga significa *niño despierto*.

Esta unión de un relato en primera persona y un diccionario de la lengua secreta de los merceros y pícaros inscribe claramente este primer texto en una pluralidad de inspiraciones. La primera, y más reciente, es la de la novela "picaresca" española, conocida en Francia a partir de las traducciones de *La Vida de Lazarillo de Tormes y sus Fortunas y Adversidades*, publicadas en Lyon en 1560 y en París al año siguiente, es decir, quince años después de las tres primeras ediciones españolas conocidas (Burgos, Alcalá y Anvers, 1554). Al calcar el comienzo del título castellano, al darle al relato una misma apariencia de confesión autobiográfica, al llevar a su héroe de compañía en compañía al igual que Lázaro va de amo en amo, el autor de la *Vie Généreuse* se esfuerza por calcar su texto de las formas nuevas de la novela biográfica española, que le otorga individualidad y existencia al personaje instalándolo en espacios reales y arraigando sus aventuras en un territorio bien definido. [1] Es así como la *Vie Généreuse*, al menos sus dos primeras partes, se desarrolla en el Bocage vendeano y en Poitou, en un espacio estrictamente limitado y varias veces atravesado por Pechon de Ruby, una vez cruzada la puerta de lo desconocido que es el río Loira, y marcado en puntos particulares: la feria del Castañar cerca de Fontenay-le-Comte, la taberna de Loraux Botereau, la feria de Niort, el molino cerca de Mortagne, el barrio de Nantes. Así ligado a lugares concretos, conocidos o conocibles, el relato gana una fuerza de autenticidad que contribuye a darle la apariencia de verdadero.

Sin embargo, este texto que intenta persuadir con su verdad por medio del recurso al "yo" también se reconoce como una narración graciosa, más cerca entonces de *Till Eulenspiegel* y de la tradición de *Schwankbiographie* que de la innovación autobiográfica del *Lazarillo de Tormes*. De hecho, incrustra en la trama del relato de vida historietas que son episodios independientes, tomados de un repertorio tradicional. Así, la historia del molinero avaro o la escatológica del

gentilhombre herido en un lugar muy sensible y engañado por un falso enfermo, que pretendía sufrir el mismo mal, y un falso cirujano, que pretendía curarlo. Cerca de una historieta, la del fingimiento del capitán Charles, el relato pierde a lo largo del texto su coherencia biográfica para convertirse en un conjunto de historias agradables cuyo héroe no es más que un actor anónimo o un testigo poco fiable. La biografía dura poco y el modelo castellano que sostiene el principio del relato no es más que un cómodo artificio de construcción que permite unir fragmentos que revelan géneros e inspiraciones muy diferentes.

Es así como la *Vie Généreuse* plagia, por primera vez en un libro francés, los textos alemanes que intentaban prevenir contra los engaños de los falsos mendigos, en particular el *Liber Vagatorum*, que circulaba en manuscrito a fines del siglo XV y que fue impreso en Pforzheim en 1509 o 1510. [2] De este texto, a menudo reeditado por los impresores alemanes a lo largo del siglo XVI, la *Vie Généreuse* retoma la intención y algunas de las formas. Las últimas líneas del texto lo dicen: "Si hubiera tenido el tiempo de escribir los trucos que les vi hacer a estos tres tipos de gente, no habría volumen más grueso. Estas locuras mezcladas de cautelas están realizadas finalmente para que cada uno tenga cuidado". Esta afirmación, redoblada en las ediciones de 1596 y 1627 por un aviso "a los lectores" que justifica la revelación del lenguaje secreto de los pícaros por la necesidad de no "gratificar esta miseria" contrasta con la epístola paródica situada al principio y que sitúa el texto en la línea de los relatos alegres y recreativos. El autor dirige su libro a un personaje imaginario, dado por tal, el señor de las *Atrimes gouvernées* (el diccionario indica que en blesche *atrimeur* significa ladrón y *atrimois ambiant*, ladrón o salteador) quien podrá aprovechar los trucos que le serán demostrados. La *Vie Généreuse* se presenta entonces como un repertorio gracioso y como una advertencia, signo de que en ella se inscriben, sin gran coherencia, la tradición de las "pláticas alegres" para retomar el título del relato atribuido a Bonaventure Des Périers publicado en 1558, y aquella de los léxicos de la literatura picaresca.

De estos últimos toma algunos elementos, y en primer lugar la existencia misma, a continuación del texto, de un diccionario de la lengua secreta. Es así como al final del *Liber Vagatorum*, un vocabulario *rotwelsch* enumera 207 términos que supuestamente utilizan los mendigos para llamar "algunas cosas por medio de nombres encubiertos". Estas "palabras encubiertas", el diccionario de la *Vie Généreuse*, en sus

ediciones parisina o troyana, demuestra que constituyen un lenguaje de lo cotidiano, de lo familiar, de lo cercano. En el léxico, los términos más numerosos son aquellos que designan las partes del cuerpo (22 palabras), los distintos estados de merceros y pícaros (16), las condiciones sociales (13), los animales domésticos (11), la indumentaria (10), los objetos usuales (8). También embellece el vocabulario de la parte posterior del cuerpo (según la expresión de Bakhtine [3]) prueba suplementaria de la inscripción del texto en la tradición de la literatura graciosa, grotescamente realista y fácilmente escatológica. En el hecho de dar a conocer el vocabulario de la jerga, la *Vie Généreuse* no es una excepción. En la misma época, hay un gran interés por la jerga de los pícaros, considerado también por su peligro, ya que protege el secreto de la existencia criminal y por lo pintoresco, que le otorga categoría de agradable curiosidad. Es así como en el *Second Livre des Serées* publicado en 1597, Guillaume Bouchet pone en boca de uno de los participantes de la decimoquinta de esas veladas los siguientes propósitos: "Un asistente de las veladas, al despertarse, dice que ama a esos tunantes que no molestan a nadie y que sólo hacen gallardías para que se rían con ellos y no para engañar. Pero, para cuidarme de los tunantes que te toman el pelo, quisiera entender su jerga y conocer su lenguaje, pues así comprendería lo que dicen los *Mattois*, los *Bresches*, los *Contreporteurs* y los pícaros que para ayudarse entre sí utilizan un mismo lenguaje. Y para demostrar que esta lengua no es pobre y que todas las palabras son significativas y que puede compararse con el hebreo, el griego y el latín, les diré algunas palabras". [4] Sigue un léxico de 54 palabras y 18 expresiones, de las cuales sólo se pueden encontrar unas quince en el diccionario de la *Vie Généreuse*, porque la jerga se modificó (por ejemplo, para designar los distintos tipos de moneda) o porque la lista difiere de las palabras de las cuales se da la traducción en jerga.

Sin embargo, la mayor innovación del libro lionés no es este enriquecimiento de vocabulario descrito sino en el intento que se hizo de utilizarlo en la escritura misma del relato, lo que crea o intenta crear un efecto de realidad suplementaria, al mismo tiempo que al lector se le propone un juego que debe descifrar. Este procedimiento es particularmente claro en la primera secuencia de la vida de Pechon de Ruby, la que le hace compartir la compañía de tenderos. Allí se emplea bastante la jerga y se ofrece su traducción de distintas maneras: por medio de equivalencias dadas en repetición en el mismo texto o por el envío implícito al diccionario en la última parte del libro. Sin

embargo, estos procedimientos que aportan al profano la satisfacción de un desciframiento progresivo, dejan un residuo de sentido nulo que no se traduce en ninguna parte, por ejemplo en el caso del sermón dado al más viejo de los merceros, lo que preserva el secreto de la jerga develada en otras partes.

Heredera del *Liber Vagatorum*, la *Vie Généreuse* también lo es porque, al igual que el texto alemán revela "los trucos que emplean los mendigos y los vagabundos, que son veintiuno y más", aclara las "sutilezas" engañosas de los merceros, de los pícaros y los bohemios. Pero mientras que en el *Liber Vagatorum* y en los textos manuscritos germánicos que lo preceden (por ejemplo, un documento del segundo cuarto del siglo XV, *Die Basler Betrügnisse der Gyler*, o la descripción contenida en la crónica de Mathias von Kemnatt que data de 1475), esta revelación adquiere la forma de una nomenclatura estricta donde se nombra cada categoría de falsos mendigos, caracterizada por su discurso o sus atributos y se la califica moralmente, [5] la ficción autobiográfica lleva la *Vie Généreuse* a otra fórmula que sólo inserta de manera rudimentaria el enunciado taxonómico. De hecho, el libro francés se organiza alrededor de iniciaciones sucesivas que hacen pasar al héroe de un estado a otro y llevan al lector a través de los diferentes medios criminales. Si la última de estas iniciaciones, la que hace entrar a Pechon de Ruby al grupo de los gitanos, sólo está marcada con un signo (el héroe, desbautizado, recibe un nuevo nombre: "*il me nomma Fourette*") las dos primeras, con los merceros y los pícaros, demuestran los mismos rasgos, tomados de los rituales corporativos y de compañerismos. El libro juega aquí con una doble imitación: una, paródica, que construye las iniciaciones textuales y pícaras sobre el modelo de aquellas, reales, del mundo de los oficios, la otra, narrativa, que inscribe dos veces en el texto una figura parecida.

Para convertirse en maestro mercero o pícaro por entero, Pechon de Ruby está obligado a tres actos iguales: gastar (el precio de una comida por un lado, tres pesos por el otro), probar sus capacidades (al jugar con su bastón o al responder el interrogatorio del primero de los pícaros, el *Grand Coesre*), y prestar juramento, con la cabeza desnuda y la mano levantada, de no revelar los secretos del grupo. Esta simetría de las dos descripciones está marcada por la similitud de la fórmula por la cual Pechon de Ruby presta juramento. Estos episodios, compuestos de manera idéntica, marcan los ritos corporativos de admisión a la maestría, que comprenden la obra maestra o un examen, la comida pagada a aquellos que ya son maestros y el juramento a la co-

munidad o al rey [6] y aquellos cercanos a las ceremonias de recepción de compañeros, marcadas por el interrogatorio del aspirante, el juramento inviolable que obliga al secreto sobre los misterios de la sociedad, y por último, las libaciones colectivas a expensas del recipiendario. [7] La arenga del mercero más anciano y el discurso del Grand Coesre cumplen en el relato una misma función: por un lado, sancionan la admisión de Pechon de Ruby a su nuevo estado, por el otro, comienzan su instrucción al revelarle los secretos de la profesión, como lo hacen los viejos maestros con los nuevos, o los "padrinos" con los compañeros nuevos.

Con la descripción de la compañía de pícaros, pieza central del libro, la *Vie Généreuse* juega sobre dos motivos. El primero, tradicional, es un repertorio de los trucos utilizados por los falsos mendigos. En el discurso del Gran Coesre, toma la forma de una nomenclatura de las distintas especializaciones entre las cuales deben elegir los nuevos iniciados. El modelo está dado aquí por las listas que detallan las clases de falsos mendigos y que, a lo largo del siglo XVI pasaron del estado de documentos judiciales, construidos y utilizados por los magistrados para desenmascarar a los ladrones y los usurpadores de la caridad pública al estado de descripciones "literarias", al ofrecer a la imaginación algo pintoresco y atractivo por ser inquietante. El *Liber Vagatorum* es el punto de unión en esta trayectoria, con sus 28 capítulos que hacen el inventario del "grupo de los pícaros", *Der Bettler Orden*, según el subtítulo de las ediciones alemanas del siglo XVI, antes de que el motivo pase a la literatura picaresca, en Inglaterra (*The Fraternitye of Vacabondes* de John Awdeley, publicado en 1561, distingue 19 categorías de vagabundos y 25 *Orders of Knaves*, 25 categorías de timadores; *A Caveat or Warening for Common Cursetors Vulgarely Called Vagabones* de Thomas Harman, cuya primera edición data de 1566 o 1567, enumera 23 de ellos) [8] y en Francia con la *Vie Généreuse*. Las seis formas de *bier* (ir) encuentran allí rasgos presentes en el *Liber Vagatorum*: la mendicidad sin artificio (*bier sur le minsu* en la *Vie Généreuse*, capítulo I del *Liber*), el incendio ficticio (*bier sur le ruffe*, cap. XXI), la falsa ruina comercial del hecho de la guerra (*bier sur la foigne*, cap. XXII), las falsas enfermedades (*bier sur le franc mitou*, detalladas en los capítulos VIII, XIX, XXV, XXVI, XXVII del *Liber*). A este repertorio ordenado, enunciado por el Grand Coesre, el libro agrega, a lo largo del relato, la mención de otros trucos, las falsas enfermedades destinadas a excitar la compasión, lo que repite los capítulos IV y XXVII del texto alemán, o la exhibición de los falsos huérfanos.

Al volver a enumerar las formas de engañar, la *Vie Généreuse* retoma un tema que preocupó a los hombres del siglo XVI. Se convierte en uno de los motores de la literatura graciosa y es así como Noïl du Fail la utiliza en uno de los capítulos, el octavo, de sus *Propos Rustiques*, publicados en 1548 y reeditado cinco veces antes de 1580. Tailleboudin, "un pícaro bueno y sabio" le revela a Anselme, uno de los narradores rústicos supuestos, los trucos de los pícaros y moviliza el repertorio clásico de las enfermedades simuladas, de los niños que fingen, de las falsas reliquias o de los discursos zalameros: "*Je pris mes deux petits enfants, avec ma garce, et les monte sur mon âne (J'entends les enfants), et contrefaisais le Bourgeois, spolié de mes biens par la guerre*". [9] Pero el motivo atraviesa también el discurso médico. Ambroise Paré consagra, por ejemplo, cinco capítulos (XX a XXIV) de su *Livre des Monstres et Prodiges* de 1573 al "artificio de los malvados pícaros". Comenzando con la simulación de una gangrena mediante la utilización del brazo de un ahorcado "aún apestoso e infecto", que se encuentra en la *Vie Généreuse*, el inventario prosigue con "el engaño de una bribona que finge tener un chancro en una mama", "el engaño de un cierto pícaro que imitaba la lepra", la descripción de "una vagabunda que fingía sufrir del mal de San-Simón y del trasero le salía una tripa gruesa y enorme hecha artificialmente" y el retrato de una "muchacha gorda de Normandía que fingía tener una serpiente en el vientre". [10] Cada vez, la ciencia del médico (Paré o su hermano) revela el engaño y confunde al impostor librado a la justicia. El propósito aquí es grave y serio y tiende a desenmascarar a los blasfemadores que, al atribuirse falsas enfermedades, parodian en forma odiosa la obra del único Creador así como también a separar a los pobres buenos, a quienes se les debe caridad y los falsos mendigos que abusan de la caridad pública: "Escribí el tratado del artificio de los pícaros para conocer sus engaños, los que podrán ser denunciados a los jueces. Para que bajo el velo de la pobreza no les roben el pan a los pobres y sean desterrados del país u obligados a realizar alguna tarea necesaria para el público". [11] Por esta razón, Paré, más de la descripción en sí de los casos que vio o que le describió su hermano, acumula, al estilo de las nomenclaturas alemanas, pero sin su orden sistemático, los engaños de los "ladrones impostores". Debemos notar que para formar este catálogo acude a toda clase de fuentes de libros no citados, incluyendo *Propos Rustiques*, lo que significa atribuir fuerza de verdad objetiva a la faceta literaria. Menos detallado, el repertorio de la *Vie Généreuse* posee una doble función narrativa. Por

un lado, situado en el discurso del Grand Coesre, encuentra, por medio de otro procedimiento que el empleado por Paré, un tono de verdad (al menos para aquel que toma la biografía al pie de la letra) y esta apariencia de verdadero le otorga credibilidad a todo el relato. Por otro, se incluye estos trucos, en particular las falsas enfermedades, para servir de apoyo a las historietas incluidas en el texto, por ejemplo, el episodio del falso cirujano titulado "Otro buen truco". La *Vie Généreuse* tiene entonces en su texto la ambigüedad que, durante todo el siglo XVI, marcó las descripciones de los artificios de los pícaros, porque sus formulaciones literarias aparecían como si prestaran testimonios verdaderos y que, inversamente, las figuras de ficción se tornaban pruebas de una realidad incontestable e inquietante.

El segundo motivo que organiza la parte central del libro es el de la monarquía pícara: "A la mañana, fuimos a Clisson y allí encontramos a un grupo que nos sobrepasaba en felicidad, en pompa, en sutileza y civilidad, más de lo que hay en el estado veneciano, tal como lo verán más adelante". De hecho, mientras que una referencia implícita a las reglas corporativas y de compañerismo modela el relato de los ceremoniales de admisión de los nuevos miembros, una serie de comparaciones explícitas con las instituciones del estado monárquico es la que guía la descripción de la compañía de los pícaros. Se identifica su asamblea en estados generales, y a su jefe, el Grand Coesre, se lo califica como "bravo príncipe" "poseedor de la majestuosidad de un gran monarca", sus terratenientes, los *Cagoux*, son gobernadores de provincia, Brissart es recaudador de los impuestos ordinarios y extraordinarios y aquellos que desobedecen son llamados "rebeldes al Estado" o criminales de lesa majestad. En el detalle mismo de los enunciados, el empleo sistemático del vocabulario estatal (el Grand Coesre y sus seguidores son como "una corte de Parlamento en miniatura") subraya esta figura por la cual la sociedad de los pícaros está representada como un doble del Estado real, dotado de una jerarquía paralela a la de la monarquía.

Dicha representación, que da a los pícaros, un monarca no es una novedad a fines del siglo XVI. Está anclada desde el siglo anterior en la imaginación de los dominantes, como figura complementaria de las nomenclaturas que detallan las especializaciones de los falsos mendigos y los verdaderos ladrones. En la instrucción llevada a cabo en 1445 por Jean Rabustel "clérigo procurador de la ciudad y comuna de Dijon" contra la banda de mendigos que hacía estragos en la ciudad y los alrededores, se mezclan los dos motivos: "Desde hace dos

años más o menos, esta ciudad de Dijon se vio invadida por compañeros, perezosos y vagabundos, que desde su llegada y durante el tiempo que están en esta ciudad no hacen nada más que beber, comer y gastar, jugar a los dados, a las cartas y otros juegos, continuamente y en particular de noche... Y es verdad que estos llamados compañeros tienen entre ellos un cierto lenguaje de jerga y otros signos con los que se reconocen, ellos se denominan a sí mismos Mendigos y tienen un rey, que se llama el Rey de los Mendigos". Y más adelante, uno de los miembros de la banda, el barbero Perrenet le Fournier, nombra en el lenguaje secreto y caracteriza en su especialidad 16 categorías de ladrones, antes de revelar el sentido de sesenta palabras o expresiones de su "lenguaje exquisito que otras personas no pueden comprender". [12] Cabe señalar que en este léxico, "un bretón es un ladrón" lo que tal vez aclare los orígenes supuestos de Pechon de Ruby, "hidalgo bretón". La información de Dijon no es el único texto que sugiere la existencia de monarcas criminales. El *Journal d'un Bourgeois de Paris sous Charles VII* relata también el castigo de una banda de ladrones y asesinos que habían secuestrado a niños y los habían mutilado a propósito para convertirlos en mendigos más lastimosos: "Un hombre y una mujer de estos ladrones fueron colgados el miércoles 23 de abril cerca del molino verde o camino de Saint-Denis en Francia, año 1449. Algunos de los ladrones que pertenecían a este grupo fueron puestos en prisión, ya que se decía que habían coronado a un rey y una reina para burlarse". [13] Al igual que el procurador de Dijon, el burgués de París pone en duda la realidad de estos soberanos cuya existencia es dada a conocer por el rumor público y agrega una palabra que, sin duda, permite comprender el reemplazo del motivo: este rey y esta reina supuestos son monarcas "en broma".

Esta broma se convierte durante el siglo XVI la base de una figura paródica que alimenta la literatura picaresca. Es la que Noïl du Fail utiliza en su *Propos Rustiques*. Tailleboudin le declara a Anselme: "Sólo cierra el pico y te haré rico, si quieres seguirme. Tienes que comprender que entre nosotros (cuyo número es inestimable) hay tráficos, reuniones, monopolios, cargas, bancos, parlamentos, jurisdicciones, francachelas, santo y seña y oficios para gobernar, algunos en una provincia, otros en otra. Nos conocemos entre nosotros sin jamás habernos visto, tenemos ceremonias propias de nuestro oficio, admiraciones, juramentos para guardar nuestros estatutos sin violarlos jamás y de los cuales Ragot, nuestro antecesor, sacó muchas buenas costumbres, además de su espíritu. Los obedecemos igual que ustedes

a sus leyes y costumbres, sin embargo, los nuestros no están escritos. Tiene sus ventajas: nadie puede entrometerse en nuestros asuntos, sin antes haber prestado el juramento de no revelar los secretos del Consejo y de aportar fielmente las ganancias del día en vez de al diputado. Lugar (posible) donde el gran señor no encuentra una mesa mejor servida, ni con tantas variedades y no bebe nada más fresco. Y todo esto a la medianoche, pues el escándalo es uno de los principales puntos de nuestra religión". [14] Bajo la pluma de Noïl du Fail se sitúan los elementos que constituyen la trama y los ornamentos (el juramento, la rendición de cuentas, la buena comida) del relato de la reunión de pordioseros, tal como la "vio" Pechon de Ruby. El autor del libro busca largamente en esta literatura de gran circulación que es aquella de los casos divertidos, relevo esencial entre los testimonios en vivo, pero concisos y dubitativos, del siglo XV y la literatura picaresca que alimenta los fondos de Troyes.

Sin embargo, a pesar de tomar el tema y las fórmulas de Noïl du Fail, la *Vie Généreuse* los colorea de forma inédita. El Estado de los pordioseros aparece allí como una compañía burlesca donde la trivialidad de los modales contrasta con la nobleza de los títulos. Nada lo ilustra mejor que la descripción de la celebración de los Estados o la comida del príncipe. En ambos casos, una forma clásica del ceremonial monárquico, conocida por las imágenes volantes o los relatos, está cargada de una descripción que se apoya sobre motivos tradicionales de la cultura de la parte baja material y corporal: la grosería de las costumbres, lo grotesco de los cuerpos, la abundancia de comida. De la existencia problemática de los reyes de los pordioseros, la *Vie Généreuse* produce un efecto "literario" destinado a divertir al lector por el contraste subrayado entre la referencia que sirve de matriz a la descripción (la monarquía, sus instituciones, sus dignatarios, su vocabulario) y la trivialidad de las anotaciones acumuladas. Este es un procedimiento que es el fundamento mismo de la literatura burlesca y que convierte al libro, por lo menos en su parte central, en una de las primeras obras francesas de este género de las que se apoderarán los impresores de la Biblioteca Azul, en particular Nicolas II Oudot, el hijo del editor de la *Vie Généreuse*.

Con el último encuentro que tiene Pechon de Ruby, con los gitanos (Egyptians),* el tono del texto vuelve a cambiar una vez más. El

* Llamados egipcianos por su origen supuesto. En España, durante la Edad Moderna, también se llama a los gitanos ("hijos de Egipto"). [T.]

relato se acelera y olvida un poco la ficción autobiográfica para unir una historieta, la referente a la boda cerca de Moulins, y una serie de rasgos que dejan ver las costumbres y sutilezas de los bohemios. La *Vie Généreuse* responde aquí al interés creciente sobre este pueblo extranjero, que apareció en París en 1427, y el autor reúne como puede las anotaciones que en forma progresiva fueron constituyendo el retrato temible y la leyenda negra de los bohemios.* Al no recordar más la narración de los orígenes, que justificaba su perpetuo vagabundeo como un peregrinaje expiatorio, una penitencia cada siete años comenzada para obtener el perdón de una antigua abjuración del cristianismo, el texto sólo retiene los delitos que les fueron imputados: el robo, el dinero falso, la buena ventura, que sirven como justificación para las decisiones reales que imponían su expulsión, ya sea el edicto de 1539 o la ordenanza de 1561. Temerosos, los gitanos son también fascinantes: poseen el apoyo de los hidalgos (la *Vie Généreuse* lo sugiere en tres oportunidades, y la piedad de los nobles en armas lo que le otorga su conclusión a la historia del capitán Charles), son maestros en el arte de engañar, manejan trucos y disfraces y pueden predecir el futuro, capacidad que el libro sólo evoca con una línea, pero a la cual su autor, en el epílogo de la edición lionesa, promete consagrar un libro entero: "Espero, Dios mediante, mostrarles en poco tiempo una obra más útil, que será una colección de la quiromancia con varias prácticas agradables y retratos del bastón de los bohemios: por los cuales podremos ser capaces por nosotros mismos de convertirnos en expertos ingenieros". En la última parte, la *Vie Généreuse* intenta satisfacer la curiosidad del público aguzada por el carácter extraño de estos "miserables viajeros, sin seguro de fuego y lugar que convierten la mendicidad y la holgazanería en una profesión perpetua", tal como lo escribe Etienne Pasquier.[15]

El primero de los textos de nuestra serie es entonces una obra compuesta donde la fórmula autobiográfica, sin duda imitada del *Lazarillo de Tormes*, sirve para unir las piezas que muestran géneros diversos, más o menos antiguos: las historietas cómicas, las descripciones curiosas, los relatos paródicos, las nomenclaturas mendigas, los léxicos de la jerga. De aquí surge lo disparatado del texto y el hecho de que haya quedado inconcluso; además no es probable que haya sido una autobiografía verídica (como lo creímos y repetimos), pero tampoco una creación literaria comparable con el modelo español. Y

* Otro nombre para los gitanos, por su presunto origen de Bohemia. [T.]

esto, no sólo porque el libro se deshace con el correr de las páginas, olvidando los procedimientos que basaban su comienzo, sino también porque inscribe en la trama misma las modalidades de su supuesta lectura. El texto se fragmenta así en capítulos pequeños y numerosos (18 en total para un texto breve, que son tantas unidades, dotadas cada una con un título, propuestas para una lectura lenta y dividida), que organiza a partir de motivos repetidos (por ejemplo, las dos iniciaciones), que retoma en su escritura misma unas fórmulas idénticas. La necesidad de esta división apretada y señalada puede llevar a dividir sin razón imperativa una misma secuencia (como el interrogatorio de Pechon de Ruby que realiza el Grand Coesre), o, por el contrario, a darle al capítulo un contenido más amplio que el indicado por su título (por ejemplo, en el caso de los capítulos denominados "Bella sutileza para acallar a los perros" o "Forma de alojamiento"). Por medio de esta presentación del texto, el autor del libro supone una lectura para el mismo que no es aquella, cursiva y tranquila, de los lectores familiarizados con el libro, sino otra, más menesterosa, que requiere pausas y demarcaciones.

"La jerga o el lenguaje de germanía reformado": carnavalesco y burlesco

Mientras que la *Vie Généreuse* sólo tuvo una edición de Troyes (tal vez dos), el segundo libro que proponemos para su estudio: *Le Jargon ou Langage de l'Argot Réformé comme il est à présent en usage parmy les bons pauvres, tiré et recueilly des plus fameux Argotiers de ce temps*, constituyó uno de los "best-sellers" de la literatura de divulgación, entre el segundo tercio del siglo XVII y mediados del siglo XIX: se pueden contar una treintena de ediciones, de las cuales la mitad corresponde a los impresores de Troyes. Tenemos entonces una obra pequeña pero maestra para interrogarse sobre las razones del éxito y las formas de descifrar esta literatura pícara a la francesa, contemporánea de la picaresca española. Los comienzos del *Jargon ou Langage de l'Argot Réformé* siguen siendo un poco oscuros ya que su primera edición desapareció, pero la lectura paralela de las siguientes autoriza algunas constataciones. En primer lugar, es obvio que el segundo libro es como un retoño de la *Vie Généreuse* del cual reemplaza una parte del texto y algunas de las fórmulas, señalando al paso, y en forma disimulada, estos préstamos: "Y luego, los mojigatos les enseñaron algunos trucos, como lo relata el doctor Fourette en su libro de la vida de los mendigos, donde cuenta varias historias entre las cuales

se encuentra ésta", lo que significa recordar el nombre de Pechon de Ruby por el Capitán de los Gitanos. Compuesta para prolongar el éxito de la *Vie Généreuse* al dar a los lectores un texto que retoma y renueva los motivos, la primera edición del *Jargon* data sin duda de 1629. En efecto, a partir de 1630 suscita imitaciones y respuestas: en esa fecha, una edición lionesa del texto indica: "Copia impresa en Troyes por Nicolas Oudot" y el librero parisino Jean Martin, instalado sobre el puente Saint-Michel y especializado en la edición de obras burlescas y ocasionales, hace aparecer una *Reponce et Complainte au Grand Coesre sur le Jargon de l'Argot Réformé.*

Una alusión histórica contenida en el texto permite dar un *terminus a quo* a esta edición (perdida) de Nicolas Oudot: un poema de treinta versos declara allí la *Resjouissance des Argotiers sur la prise de La Rochelle*, celebración en jerga, paródica en la lengua, pero reverente en su intención, de la sumisión de la ciudad, de la derrota de los ingleses y de la gloria del rey (Luis a quien le desean "*beaux petits mions*"). Como la nueva reedición de La Rochelle data del 29 de octubre de 1628, el *Jargon* debió ser impreso en 1629, o a lo sumo, a fines de 1628. Podemos suponer que Nicolas Oudot, tres años después de la publicación de la *Vie Généreuse* quiso volver a explotar la curiosidad manifestada por el lenguaje secreto y por la supuesta organización, monárquica y corporativa, de los mendigos falaces.

La idea, sin lugar a dudas, era buena ya que otros impresores no tardaron en apoderarse del texto. En París, la viuda Du Carroy, en la calle Des Carmes, publica una edición sin fecha que lleva en la página del título la mención *Le Jargon ou Langage de l'Argot Réformé [...], revu, corrigé et augmenté de nouveau par l'autheur. Seconde Edition* y que tal vez fue impresa antes de la *Response* de Jean Martin, es decir en 1629 o 1630. En Lyon, se suceden tres ediciones: en 1630, 1632 y 1634 que en la página del título hacen referencia a "la copia impresa en Troyes por Nicolas Oudot" e indican: *Augmenté de nouveau dans le dictionnaire des mots plus substantifs de l'Argot, outre les précédentes impressions, par l'autheur.* En Troyes mismo, el hijo de Nicolas Oudot, Nicolas II, retoma el título en 1656, luego Yves Girardon en 1660 y, a fines de siglo, Jacques Febvre, ya que una edición lleva impreso: "Troyes, y se vende en París en la librería de Jean Musier" (que era el contacto de Febvre desde 1696), y dos de los hijos de Nicolas II Oudot, Jean (en 1683) y Jacques.

Las dos ediciones de 1656 y1660 innovan al situar al reverso de la página del título un grabado en madera y una cuarteta. Nicolas II

Oudot vuelve a emplear un xilógrafo que presenta un personaje solitario, con la daga en la cintura y la mano derecha levantada, que debía ser, tal como lo indica el título, "el Grand Coesre dirigiéndose a los miembros de la germanía". Girardon, por su lado, utiliza otro grabado que representa a un hombre y una mujer, vestidos también con ropa costosa y antigua, lo que obliga a modificar el título de la siguiente manera: "El Grand Coesre con su marquesa. Para los jergoneros". Ultimo avatar de esta ilustración del libro, de inmediato abandonada: el grabado de la edición vendida por Jean Musier que figura el Grand Coesre como guerrero coronado, revestido de una armadura y apoyado sobre una inmensa espada. Cada vez, se vuelve a utilizar un grabado antiguo, que data del siglo precedente y pertenece a los fondos del impresor. La relación de la imagen con el texto es arbitraria y no apunta a redoblar los efectos "realistas" buscados por la escritura. Al contrario de las estampas satíricas, por ejemplo la colección de Lagniet, la *Vie de Gueux Amadouée en Proverbe* [16] donde la representación del Grand Coesre, sentado sobre la espalda de un ratero, tiende a poner en imagen la descripción de la *Vie Généreuse* al dejar ver la gran braga, el abrigo remendado, la pierna "muy podrida" o el bastón de manzano, las imágenes de los libros de Troyes dejan libre la imaginación a quien las mira. Al no tener relación con el texto, buscadas sin preocupación por el parecido en el grupo de grabados disponibles, inscriben en el libro una atemporalidad y una irrealidad; ya que no movilizan un pintoresco "picaresco", sino algunos signos elementales, mundanos o míticos, que simbólicamente indican el poder.

A diferencia de la *Vie Généreuse*, el *Jargon* tiene un autor identificable. La página del título lo presenta como un maestro de boutique que trabaja la lana en la ciudad de Tours. Más adelante, un soneto acróstico, presentado como tal y titulado "*A la louange de l'Argot*" revela su nombre: Ollivier Chereau. De hecho, hay un autor con ese nombre: maestro (*Tejedor*) y autodidacta, hará aparecer dos obras con el impresor Jacques Poinsot: una *Histoire des Illustrissimes Archevêques de Tours* (en verso) en 1654 y *L'Ordre et les Prières de la très noble et très ancienne confrérie du Saint Sacrement, sous le nom des Apostres, érigée en la chapelle dite vulgairement le petit saint Martin de Tours* en 1656. [17] El personaje aparece como un literato provincial y devoto, capaz de manejar diversos géneros de escritura, de la historia eclesiástica a la literatura piadosa. Esta pertenencia cultural permite comprender mejor el *Jargon*, que debe ser considerado como una diversión literaria basada sobre los efectos cómicos

producidos por el manejo de la lengua de germanía. Esta intención penetra la ironía sabia del prefacio que, comenzado como un himno a la bondad de Dios, protector de todas las criaturas, desde los reyes hasta los mendigos, deriva en una alabanza, paródica y versificada, del lenguaje de germanía (es decir, de la sociedad de los mendigos), "compendio de todas las otras ciencias y virtudes". Como es un católico afanoso, Chereau termina su libro con una celebración en jerga y rimada de la toma de La Rochelle, considerada como una victoria por el partido devoto. Otra alusión "devota": la hecha al gobernador del Languedoc, Montmorency (falsamente llamado Anne en el texto, cuando se trata de Henri, decapitado en 1632 después de levantarse contra el rey) que distribuye víveres a todos los miserables que se confiesan y comulgan el jueves santo.

Aun más que la *Vie Généreuse*, el *Jargon* está compuesto por pedazos. Tomemos como ejemplo la edición lionesa de 1630, que supuestamente reproduce la edición princeps y troyana de Nicolas Oudot. Esta reúne los siguientes textos: el *Prefacio*, el soneto acróstico *A la louange de l'Argot, l'Origine des Argotiers, Ordre ou Hiérarchie de l'Argot, le Dictionnaire argotique dressé par ordre alphabétique, Des estats généraux*, capítulo central que caracteriza dieciocho "derechos" de los mendigos, un *Dialogue de deux Argotiers*, que incluye tres canciones, el *Procès entre Mathelin le Rechigneux et Collas le Souffreteux*, seguido de la *Sentence donnée par le sieur Cagou*, la descripción de la *Cour des Miracles ou Piolle franche où les Argotiers et les Gueux font leur retraicte, la Resjouissance des Argotiers sur la prise de La Rochelle, le Lucque*, o falso permiso. Dos motivos y un procedimiento de escritura permiten unir estas obras separadas. Primera figura: la de la monarquía de germanía. El autor retoma aquí, al no ocuparse ya de la ficción autobiográfica, las descripciones de la *Vie Généreuse*, que le sirve igualmente para fundamentar su texto, ya que el encuentro entre merceros y pícaros se convierte en relato de los orígenes del orden de la lengua de germanía. El *Jargon* reutiliza el material aportado por Pechon de Ruby: el retrato del Grand Coesre (con su abrigo remendado y sus miembros podridos pero en forma ficticia), la reedición de los cuentos por los mojigatos, el castigo de los rebeldes, el sermón de los recién llegados, la mano izquierda levantada, por último la comida. Esta nueva utilización está acomodada a través de una transformación del enunciado: las descripciones ya no se suponen como testimonio de un participante sino que se dan a leer en la forma impersonal de un relato objetivo.

En medio de la descripción, prestada, de los estados generales, Chereau agrega otro motivo tradicional, el de las clases de los falsos mendigos: "Cada uno, sea de la condición que fuere, viene a dar cuenta de su cometido". Sigue una jerarquía de dieciocho estados, cada uno caracterizado por un nombre en lenguaje de germanía, un tipo de actividad y el total del tributo que debe entregarle al Grand Coesre. Con relación a la *Vie Généreuse*, la lista se ha enriquecido bastante, al buscar en el repertorio clásico denuncias de los falsos mendigos. En particular, y aunque no haya traducción francesa conocida en el siglo XVI, el *Liber Vagatorum* parece servir de matriz, tanto más en tanto que se lo reedita durante los cincuenta años que preceden el *Jargon*: se conocen tres ediciones en Franckfurt, bajo el título *Die Rotwelsch Grammatik* en 1583, 1601 y 1620 y, por otro lado, la versión que lleva un prefacio de Lutero, impresa en 1528, reeditada en 1580, 1626, 1627 y luego en 1634. [18] La mitad de las clases de falsos mendigos del *Jargon* reproducen o señalan los capítulos del *Liber Vagatorum:*

Los *Orphelins*: Von den Bregern (I): mendigos sin artificio;
Los *Marcandiers* : Von den Bandierern (XXII): falsos vendedores que afirman haber sido robados;
Los *Millars*: Von Stabülern (II): mendigos con alforjas;
Los *Malingreux*: Von den Seffern (XXV): heridas falsas;
Los *Pietres*: Von den Klenckern (IV): tullidos falsos;
Los *Sabouleux*: Von den Grantnern (VIII): falsos epilépticos;
Los *Coquillards*: Von Düczern (IX): falsos peregrinos;
Los *Polissons*: Von den Schwanfeldern (XII): mendigos casi desnudos;
Los *Converti:* Von Veranerin (XXIII): falsos convertidos.

Además, la descripción de los *ruffés* o *rifordés*, que mendigan con un certificado que testimonia que su casa se incendió, retoma un motivo presente en el capítulo XXI del *Liber*, y las otras categorías de falsos enfermos sólo son variaciones de una temática que es la del libro germánico. En compensación, Chereau innova al contar entre los sujetos del Grand Coesre "aquellos del doblaje", es decir los mendigos ladrones. A la asociación de los merceros y los pícaros, situada en el origen de la lengua de germanía, se agrega la de los pícaros y los ladrones: "Para hablar la jerga perfectamente, hay que conocer también la jerga de los blesches o merceros, la trampa al igual que los pícaros y la sutileza de los rateros."

Con relación a la *Vie Généreuse* (y a toda la literatura picaresca europea) la innovación fundamental del libro de Ollivier Chereau reside en el uso sistemático de la jerga. El diccionario situado al principio de la obra ha sido enriquecido considerablemente (contiene 251 términos o expresiones en la edición de Troyes de Girardon de 1660), pero en particular, las distintas obras fueron escritas en la lengua de germanía sin que se dieran los equivalentes en "lenguaje vulgar" o en notas. Este recurso a una lengua secreta, y descifrable gracias al diccionario, constituye el recurso principal (y las razones de su éxito) del *Jargon*. De hecho, permite hacer una parodia de varios tipos de textos, es decir crear efectos burlescos al desnaturalizar los escritos oficiales (así como también las ordenanzas reales, los procedimientos judiciales, los permisos de impresión), los distintos géneros literarios (el diálogo, la canción, el poema), incluso las fórmulas religiosas en el caso de la plegaria del encanijado. El procedimiento autoriza también a retomar las descripciones e historietas de la *Vie Généreuse*, que descubren una apariencia inédita en su "traducción" a la jerga; como ejemplo podemos citar el relato de los estados generales e igualmente, la jugada que le hacen los pícaros al molinero o, muy resumida, la que le hacen al gentilhombre que sufría en un lugar muy sensible.

Este juego, basado en las alteraciones del lenguaje, se inscribe en la tradición de la literatura carnavalesca que acompaña los rituales festivos, parodia los discursos médicos o jurídicos y emplea lenguajes macarrónicos. En el *Jargon*, se indica esta filiación: el falso permiso que lo cierra data del "mes de febrero, día del juicio final". La jerga disfraza el lenguaje al igual que los disfraces lo hacen con el cuerpo, y esta forma de disimular graciosamente permite parodiar irrespetuosamente los discursos legítimos. Arraigado, sin lugar a dudas, en el terreno de una cultura carnavalesca, pública y tradicional, este recurso a la jerga que produce efectos de burla al desviar los lenguajes autorizados, también debe ser entendido como una diversión literaria, como una forma de lo burlesco. El libro aparece, en efecto, en el momento mismo en que se escriben otros textos con léxicos hasta entonces excluidos de la literatura lícita, sacando de estos usos insólitos un cambio de las reglas, una inversión de los géneros y una desnaturalización de la lengua. [19] Junto a los vocabularios familiares, "bajos", técnicos o arcaicos, junto a los préstamos tomados de lenguas extranjeras y neologismos pintorescos, la jerga es uno de los repertorios donde buscan los autores burlescos, como el poeta Saint-Amant cuyas *Oeuvres* fueron editadas por primera vez en 1629. Por otro lado, la parodia de

los géneros nobles, basada en el empleo de palabras y el desarrollo de temas que normalmente no utilizan, en el comienzo mismo del burlesco, como ejemplo podemos citar el libro titulado las *Fantaisies de Bruscambille contenant plusieurs discours, paradoxes, harangues et prologues facécieux faits par le sieur Des Lauriers, comédien*, que es una colección de textos dichos en el Hôtel de Bourgogne, impreso en París en 1612 por Jean de Bordeaux, y que ingresó poco después en el catálogo de Nicolas I Oudot. Al contrastar la bajeza de los temas y la exageración de las figuras retóricas, las *Fantaisies de Bruscambille* proporcionan el modelo para un juego erudito que corre en una forma reconocida (aquí la elocuencia noble), un texto cuyo tema es incongruente y la lengua inadecuada en relación con los requisitos canónicos del género.

Ahora bien, a este tipo de "trabajo" se libra Ollivier Chereau en su libro ya que recurre a formas consagradas, literarias o jurídicas, para relatar en lenguaje de germanía las intrigas irrisorias de la vida de los pícaros. Es obvio entonces que el *Jargon* se encuentra en el cruce de dos familiaridades culturales. La primera, todavía no deshecha en estos comienzos del siglo XVII, hace participar a los ciudadanos de una cultura de plaza pública cuyo momento fuerte es el de la alegría carnavalesca, productora de rituales y de textos paródicos. Esta es la que sirve de referencia a Chereau, al permitirle incluir su libro en una tradición cultural cuya evocación *in fine* debe evitarle al lector tomar el texto por lo que no es, aun si hasta el momento pudo creer, más o menos, en lo que le daban a leer. Pero para el erudito provincial que es el autor del *Jargon*, el juego de la parodia tiene seguramente mayor encanto si retoma las fórmulas y los procedimientos entonces a la moda en sus pares literarios, a saber la movilización de vocabularios prohibidos y el tratamiento noble de sujetos bajos. [20] La monarquía de Jerga es desde este doble punto de vista un argumento bienvenido, pues justifica el empleo de todo un léxico extraño y divertido y proporciona un repertorio de situaciones grotescas o groseras. El *Jargon* debe ser considerado como un retoño provincial del primer burlesco, como una obra de esta literatura que divierte al negar las reglas de la escritura legítima. Este conjunto de una referencia carnavalesca, de un tema que es popular desde la *Vie Généreuse* y de un juego literario de gusto actual, inscribe en el libro una pluralidad de lecturas posibles, más o menos "eruditas", más o menos apartadas de la unión pintoresca, más o menos sensibles a la inversión de los códigos. Esta posibilidad de varias manera de descifrarlo es la que asegura al libro un éxito

editorial, que en la actualidad sorprende y que lo ha convertido en uno de los textos más conocidos de la literatura a bajo precio.

En sus primeras ediciones (las lionesas de 1630 a 1632, las troyanas de 1656 a 1660), pero no en la que se dio a París por la viuda Du Carroy, el autor del *Jargon* incluye una obra que contrasta con el resto del libro: la descripción de la "Corte de los Milagros o Piolle donde los que hablaban la lengua de germanía y los pordioseros se retiran". Contrasta porque aquí Ollivier Chereau renuncia a escribir en jerga, contrasta también porque el texto reencuentra el tono personal, medio serio y medio en broma, del prefacio. El motivo que sirve de apoyo al desarrollo, ausente de la *Vie Généreuse*, es el de este retiro donde "milagrosamente" falsos enfermos y falsos lisiados reencuentran la salud y hacen libaciones. El tema no es nuevo y pertenece a la literatura picaresca. Noïl du Fail lo introduce en los *Propos Rustiques*. Retomemos el discurso de Tailleboudin a Anselme: "Luego, me dijo: ¿Ves a esos ciegos, a esos que no tienen ni rostro ni forma? ¿A esos otros con los brazos colgando, heridos por el rayo, mientras que los verdaderos los tienen apretados contra el cuerpo? ¿Y otros con las manos encorvadas, pero que en la mesa las tienen tan derechas como cualquiera? ¿Y otros con una corva en la cintura? ¿Y aquel otro que se cosió la garganta con un hilo? ¿Ese otro, que quemó su casa, que lleva un largo pergamino que nosotros mismos le hicimos y autentificamos? ¿Y aquel otro atacado de locura, que tiene el cerebro tan bien como el tuyo? ¿El otro que se hace el mudo y que retira sutilmente la lengua? ¿No has visto a aquel que aseguraba que se le caía el vientre y los intestinos y que mostraba un vientre de oveja? ¿Y qué engaño es ése? ¿Y aquél que va sobre dos tablitas y que al estar en el consistorio realiza mejor un sobresalto o una voltereta que cualquier malabarista de la ciudad? Por ello la calle que nos lleva a Bourges se llama la calle de los Milagros, pues todos aquellos que en la ciudad están torcidos y maltrechos, allí están alegres y dispuestos". [21] A principios del siglo XVII, el motivo de la Corte de los Milagros está presente en todas las situaciones, por ejemplo, en un texto burlesco publicado en 1616, *Le Carabinage et Matoiserie Soldatesque* de Richard de Romany, o en un *Mémoire* serio de 1617 que intenta analizar el fracaso del ocultamiento de los mendigos parisinos y hace alusión al "lugar vulgarmente denominado Corte de los Milagros, detrás de las Filles-Dieu, debajo de una muralla entre la puerta Saint-Denis y Montmartre donde se los veía comúnmente (a los maestros pícaros) a la noche, todo el verano, bailar, jugar o reír, y divertirse". [22] El *Jargon* utiliza

entonces un tema ya popular, al menos lo suficiente como para haber entrado en el léxico usual de la topografía parisina.

Pero, en discordancia con el resto del texto, la evocación de la Corte de los Milagros no está tratada en forma burlesca, sino que introduce un propósito serio en cuanto a las intenciones del autor que quiere evitar el riesgo de que se entienda mal su texto. Al retomar la distinción clásica entre los verdaderos pobres, "que Nuestro Señor nombra en el Evangelio", y los pícaros, haraganes, tramposos, egoístas, vagabundos, Chereau situa su texto en una tradición, aquella que intenta proteger la caridad legítima contra los usurpadores (véase el prefacio de Lutero en el *Liber Vagatorum* en 1528 o las justificaciones de Paré). Al mismo tiempo, indica que la ficción graciosa no es incompatible con una reflexión seria y toma posición en el debate sobre la caridad que marca el comienzo del siglo XVII. Tal vez podamos leer la alusión a los espíritus ligeros que tienen "el juicio atravesado" y que comprenderían el texto como una invitación a "extinguir la caridad de las personas de bien hacia los pobres" como un eco de los enfrentamientos que en los años 1610 y 1620 oponen a los partidarios del encierro hospitalario de todos los desvalidos y aquellos que siguen ligados al antiguo gesto caritativo, a la limosna querida por Dios para la salvación de aquél que da y de aquél que recibe. Lo poco que conocemos o adivinamos, de la pertenencia devota del autor del *Jargon* está en todo de acuerdo con una actitud que de manera implícita reprueba la supresión fuera del mundo de los desheredados ciudadanos (tal como se practica, por ejemplo, en la caridad de Lyon desde 1622) y afirma la dignidad de los pobres de Cristo, es decir la legitimidad de la caridad de las "personas de bien". [23]

A lo largo del siglo XVIII, el éxito del libro de Chereau no se desmiente: se vuelve a editar constantemente y forma parte del catálogo de casi todos los impresores de Troyes. Bajo la cubierta de una aprobación y de un permiso de 1728, es editado por la viuda de Jacques Oudot y su hijo Jean en 1737, luego sólo por Jean en 1741 y de inmediato por la viuda de Pierre Garnier y por Jean-Antoine Garnier. Una aprobación de 1740, que como la de 1728 señala "la gran cantidad de veces" en la que fue impreso el libro, autoriza otra edición a Jean Oudot. Por último, en 1822, la viuda André "Impresor-Librero y Fabricante de Papel, Grand'Rue", da una última edición de Troyes del *Jargon* en su forma y bajo su título antiguos. Además de estas impresiones de Troyes, podemos señalar una en Lyon perteneciente a Antoine Molin (permiso de 1728) y dos o tres en Rouen. Todas estas edi-

ciones son parecidas y están marcadas por dos características. Por un lado, el texto está podado. Desaparecen varias obras que estaban presentes en las ediciones del siglo XVII: el cuarteto del Grand Coesre a los mendigos, el prefacio, el soneto acróstico, dos o tres canciones incluidas en el diálogo de los dos mendigos, el proceso entre Mathelin y Colas, la descripción de la Corte de los Milagros, el poema sobre la toma de La Rochelle, el *lucque* o permiso paródico. La edición de Jacques Oudot, hijo de Nicolas II Oudot, que ejerce entre 1679 y 1711, inaugura este proceso de cortes, ya que en esta edición faltan el proceso, la Corte de los Milagros y el *lucque*, luego, de la edición de su viuda a la de la viuda André, la fórmula permanece igual, incluyendo sólo el *Origine des Argotiers*, la *Ordre ou Hiérarchie de l'Argot*, el *Dictionnaire*, el *Dialogue* (muy abreviado) y la *Chanson de l'Argot* "apta para bailar con el canto '*Donne vos, donne vos*'". La lógica de este acortamiento del texto parece doble. Se trata, primeramente, de llevarlo a una dimensión más pequeña, ya que las ediciones del siglo XVIII abarcan 16 folios contra los 30 del siglo XVII: de aquí, la omisión del proceso, la reducción del diálogo, la supresión de dos de las tres canciones, es decir, ganancias a expensas de obras que podían parecer redundantes o estiradas. Pero también se sacan del libro los textos que se apartaban de lo burlesco sobre la base de la utilización de la jerga (el prefacio o la Corte de los Milagros) o que se aferraban a una actualidad precisa (el poema final). El texto queda así "destemporalizado" y es llevado a una sola intención: la producción de efectos cómicos por una escritura en jerga. Esta, que es la segunda característica de las ediciones del siglo XVIII, permanece intacta. No sólo no se modifica en nada el texto conservado sino que el diccionario de la jerga sigue siendo idéntico al de las primeras ediciones.

Sólo con las ediciones del segundo tercio del siglo XIX este léxico se transforma y enriquece. En los años 1830 y 1840, el *Jargon* se convierte en uno de los títulos clásicos de los editores de la literatura de divulgación. Troyes pierde entonces su monopolio, pues si el libro es reeditado por Baudot, también lo es por Pellerin en Epinal, por Charles Placé en Tours, por Lecrêne-Labbey en Rouen, por Thiery en Pont-a-Mousson, por los hermanos Deckherr en Montbéliard. Estas ediciones se caracterizan por tres modificaciones. En primer lugar, cambia la página del título y el título se convierte en: *Le Jargon ou Langage de l'Argot réformé à l'usage des merciers, porte-balles et autres. Tiré et recueilli des plus fameux Argotiers de ce temps, par M.B.H.D.S. Archi-suppôt de l'Argot. Nouvelle édition corrigée et aug-*

mentée de tous les mots qui n'étaient point dans les précédentes éditions. Los "merceros" sustituyeron a los "buenos pobres" y el anuncio de la ampliación del diccionario está subrayado por la mención "nueva edición" en letras mayúsculas. La página del título se torna más legible, sin referencias antiguas ("los buenos pobres") o expresiones en jerga indescifrables. Segunda transformación: la ampliación del diccionario que en las ediciones de Baudot o de Pellerin comprende 670 palabras o expresiones, es decir, casi una triplicación en relación con las ediciones del siglo XVII. Esta ampliación no carece de negligencias (transcripciones erróneas, inversiones del sentido de las palabras, erratas reproducidas universalmente), con la fabricación de un léxico, ajeno a los otros documentos sobre la jerga de comienzos del siglo XIX, construido a partir de préstamos tomados de dialectos regionales o equivalencias extrañas. Por último, las ediciones del siglo XIX vuelven a encontrar un permiso final y paródico, el *condé*, diferente del *lucque* de las primeras impresiones, sin referencia carnavalesca, pero con un recordatorio del origen turonense del libro.

Un poco acortado, al mismo tiempo que ampliado en su diccionario, el libro de Chereau no se modifica en absoluto en las partes de su texto vueltas a editar en el siglo XIX. Esta longevidad, que propone a los lectores de 1830 un libro cuyos motivos organizadores (la monarquía de los pícaros, las clases de los falsos mendigos) datan del siglo XV o XVI, y la escritura en jerga del XVII, nos lleva a interrogarnos sobre la recepción posible de este texto dos siglos después de su publicación. Sus lectores de ayer, no confiaron en su lectura, los lectores de hoy, quedan reducidos a algunas conjeturas. Es evidente que en el siglo XIX no se puede entender ya el libro como la descripción de una realidad externa. La ambigüedad mantenida en el siglo XVII entre los efectos "realistas" y la confesión discreta de la parodia ya no puede tener curso, y el lector sabe desde el comienzo que está ante una fábula divertida, una ficción creada para divertir. ¿Por qué entonces este éxito perpetuado? La lista de libros "que también encontramos en la Librería de Baudot", impresa sobre la última página de su edición del *Jargon*, testimonia el gusto perpetuado por los libros que parodian los géneros y los lenguajes: junto al *Jargon* se encuentran sermones graciosos (el *Sermon de Bacchus*, el *Sermon et Consolation des cocus*), un catecismo paródico, el *Catéchisme à l'usage des grandes filles pour être mariées*, un *Contrat de mariage* burlesco, obras en lenguaje grosero. Basado en una alteración parecida de las formas y de la lengua, el libro de Chereau podía ser considerado como otro ejemplo de

estos textos que juegan con las reglas de la escritura legítima. De aquí, su mantenimiento en la literatura de divulgación en el siglo XIX, tanto más en tanto que permitía a menor precio obtener un diccionario de la jerga, demasiado delgado como para ser editado solo (sólo se conoce una edición de un *Supplément au Dictionnaire Argotique*, sin duda debida a un librero-impresor de Caen, Chalopin, y publicada bajo una dedicatoria paródica y que comprende 6 folios y 349 nuevos términos). La clientela de los libros de divulgación, en gran parte rural a lo largo del siglo XVIII, podía hallar en este repertorio de palabras en jerga la satisfacción del secreto revelado y la diversión ante un vocabulario pintoresco, metafórico, referente al habla regional y divertido. El *Jargon*, sin lugar a duda, pareció el receptáculo más cómodo para los impresores de los libros de divulgación para incluir este léxico renovado, agregando también un diccionario modificado y un texto reducido pero inalterado. Esto pudo llevar a una doble lectura: una que tomaba el léxico de la jerga como el desciframiento de una lengua inquietante, contemporánea, viva en la Francia de Luis-Felipe, y la otra, que se divertía con el relato de los Estados generales de los pícaros, texto conservado sin embargo con la lejanía e irrealidad de las novelas y los cuentos.

La traducción del "Buscón": razones de una elección, motivos de una censura

El tercero de los textos que componen nuestro corpus picaresco posee un status diferente de la *Vie Généreuse* o el *Jargon*. Se trata, de hecho, de la "traducción" de una de las grandes novelas picarescas españolas: la *Historia de la Vida del Buscón Llamado don Pablos* de Francisco de Quevedo. El texto ingresa en el catálogo de Nicolas II Oudot a mediados del siglo XVII, quien en 1657 realiza una edición bajo el título: *L'Aventurier Buscon. Histoire Facétieuse. Composée en Espagnol par Dom Francisco de Quevedo, Cavalier Espagnol. Ensemble les Lettres du Chevalier de l'Epargne*. Bajo un título casi idéntico, con una aprobación con fecha del 2 de noviembre de 1705 y un privilegio del 18 de noviembre de 1728 acordado a Jean Oudot, el *Aventurier* es reeditado en 1730 (por Jean IV Oudot, el beneficiario del privilegio), luego por Jean-Antoine Garnier quien publica libros azules entre 1765 y 1780. En el siglo XIX, Baudot retoma el texto y le otorga una nueva tapa, que sustituía las antiguas hojas del título, que menciona el *Aventurier Buscon. Histoire Comique*. [24] El libro pertenece, sin lugar a dudas y por largo tiempo, al repertorio de la literatura

a buen precio, en Troyes y otros lugares, ya que figura en el *Catalogue de la Bibliothèque Bleue* propuesto por el impresor-librero de Rouen, Lecrêne-Labbey, a fines del siglo XVIII. [25]

Esta longevidad azul del gran clásico español plantea varias preguntas que ponen en juego las formas de recepción de la literatura picaresca en la Francia del siglo XVII. Si consideramos la edición de Nicolas II Oudot como la primera edición troyana del *Aventurier*, sólo veinticinco años después de su primera traducción francesa la novela de Quevedo ingresaría a la Biblioteca Azul. En ese momento, el éxito del libro ya es algo seguro. Sus primeras ediciones en español datan de 1626, publicadas en Zaragoza, Barcelona y bajo una falsa dirección de Zaragoza, sin duda en Madrid. En los años siguientes, hay varias reediciones: dos en 1627, una en 1628, una en 1629, en Rouen por Charles Osmont, una en 1631, una en 1632 en Lisboa. [26] El texto es traducido al francés en 1633 y publicado, bajo el título que Nicolas Oudot copiará palabra por palabra, por el librero parisino Pierre Billaine. En una nota a los lectores, el editor da el nombre del traductor, el señor de La Geneste, el mismo que había traducido las *Agréables Visiones* de Quevedo. La nueva obra española, según dice el prefacio "fue trabajada a la francesa, por una mano que la embelleció maravillosamente". Esta traducción del señor de La Geneste vuelve a ser publicada por lo menos diez veces antes de la edición troyana: en Bruselas (1634), en Lyon (1634 y 1644), en París (1635,1639, 1645), en Rouen (1641, 1645) y forma parte de la edición de las Oeuvres de Quevedo en Rouen en 1647 y 1655. [27] Su éxito no se desmiente hasta 1698, fecha en la cual se propone una nueva traducción, debida al "señor Raclots, parisino".

Este entusiasmo francés por el *Buscón* en la primera mitad del siglo XVII ilustra el buen recibimiento al picaresco español. De hecho, antes de la edición de Troyes del *Aventurier*, el *Lazarillo de Tormes*, en sus sucesivas traducciones, tuvo por lo menos nueve ediciones francesas desde 1600, *Guzmán de Alfarache* dieciséis (una en 1600, en la traducción de Gabriel Chappuys y quince en la de Jean Chapelain), *La Vida de Marcos de Obregón* tres, al igual que *L'Antiquité des Larrons*, traducción de la *Desordenada Codicia de los Bienes Ajenos*. Por último, los *Nouvelles Exemplaires* de Cervantes, de los cuales una *Rinconete y Cortadillo* introduce a la sociedad pícara dirigida por Monipodio, conocieron ocho ediciones de Troyes parisinas. El ingreso del libro de Quevedo en el repertorio de Troyes se inscribe sobre un telón de éxito no desmentido de las novelas españolas, traducidas y

retraducidas, publicadas en París, pero también reeditadas en Rouen o en Lyon. [28]

A partir de entonces, resulta más sorprendente constatar que el *Aventurier Buscon* es el único texto picaresco español publicado en la Biblioteca Azul. Ni el *Lazarillo*, ni *Guzmán de Alfarache*, ni la novela de Cervantes pertenecen al corpus azul, mientras que sus motivos (el camino criminal, la descripción de los engaños y las jerarquías de los pícaros, el uso de la jerga en el caso de *Rinconete y Cortadillo*) relacionaban estos textos, además del genio, con la *Vie Généreuse* o el *Jargon ou Langage de l'Argot Réformé*. ¿Por qué entonces la elección singular del *Buscón*? Una primera razón es de orden editorial. Nicolas II Oudot había publicado en 1649 una edición de las *Visions* de Quevedo, en la traducción del señor de la Geneste. [29] El éxito supuesto de este texto (que será retomado de inmediato por Jean Oudot y que figura en el catálogo de Rouen de Lecrêne-Labbey) pudo incitarlo a proponer al público, en la fórmula de edición propia de su padre y de él, la segunda de las traducciones del señor de La Geneste. Pero sin embargo, hay más. La novela de Quevedo, por lo menos en su traducción francesa, jugaba, tal como veremos, sobre dos registros ya presentes en el *Jargon*: por un lado, la tradición escatológica de la cultura carnavalesca; por el otro, las formas paródicas y grotescas de la literatura burlesca.

Las diversas ediciones de Troyes del *Aventurier Buscon* retoman el texto de la traducción de 1633, ignorando durante todo el siglo XVIII, las nuevas traducciones, incluso la de Raclots de 1698 y la de Rétif, de la Bretonne y de Hermilly en 1776. Hasta la edición de Baudot de la década de 1830 o 1840, el texto de Quevedo que se da a leer a los compradores de libros azules es el de una traducción que data de dos siglos antes. De aquí surge una doble pregunta: por una parte, ¿qué hizo el señor de La Genesta de la novela que le proponía al público francés?, y por otra, ¿los libreros de Troyes que vuelven a editar su traducción la retoman sin censuras ni alteraciones? La respuesta al primero de estos interrogantes excede nuestro propósito. Sin embargo, debemos recordar los rasgos principales del "trabajo" del señor de La Geneste que alejan el texto francés del original español. [30] En primer lugar, el traductor, al buscar a veces equivalentes adecuados en francés para los nombres propios (Roquille, Ragot, le Grimpant), los lugares o las instituciones, subraya el carácter "español" del relato, creando así una distancia pintoresca y un color local. Para ello, se manejan diferentes procedimientos: la movilización de estereotipos ya fi-

jados en cuanto a los caracteres y costumbres españolas, la explicación de modismos (dom, morisque, corregidor), la cita de proverbios españoles en su lengua, las alusiones al *Quijote* no siempre presentes en el texto de Quevedo (el caballo de Pablos es "un Rocinante de Don Quijote", en el camino de regreso a Madrid, Buscón declara: "Pisaba los talones de Sancho Panza, el escudero de Don Quijote"), el hecho de mantener los nombres de lugares y personas no necesariamente conocidos para el lector francés. Este españolismo, importado al texto por su traductor, está claramente indicado desde la primera página de esta historia "compuesta en español por Don Francisco Quevedo, caballero español".

En el título también se da la otra lectura de la novela española, designada como una *historia chistosa*. Y de hecho a lo largo de toda su traducción de 1633, el señor de La Geneste utiliza figuras propias del burlesco francés de comienzos del siglo XVII. El vocabulario donde busca mezcla palabras "bajas" y groseras, la jerga de la Halle, términos sacados del lenguaje de germanía, y su estilo maneja los procedimientos de la retórica burlesca: la repetición, la enumeración, la perífrasis, la comparación. Enfrentado a la complejidad de la escritura de Quevedo, que hace malabarismos con las metáforas y los juegos de palabras (los *concetti* tan caros a la época), que transforma a los hombres en animales o en cosas, que crea un universo poblado de seres fantásticos, al estilo del Bosco citado en el mismo texto, y en particular, confundido por un relato cuya significación social, apuntada contra aquellos que pretenden irrisoriamente salir de su estado, se le escapa, el traductor de 1633 comprendió el libro como una historia cómica y la tradujo apoyándose sobre el léxico y las formas literarias del burlesco. De aquí surge, junto con otros indicios, la posible atribución de esta traducción a Scarron, que en 1651 publicará la primera parte de su *Roman Comique*.

La más importante de las modificaciones realizadas al texto de Quevedo es sin duda aquella que transforma completamente el final del relato. En el original español, Pablos, reconocido por su antiguo compañero don Diego Coronel, ve cómo se arruina su matrimonio con doña Ana y después de convertirse en mendigo, comediante, poeta y "galanteador", regresa a Sevilla. Allí frecuenta a los pícaros, mata a dos arqueros, se refugia en una iglesia donde una prostituta, la Grapal, se enamora de él, luego, por último, se embarca con rumbo a América: "Decidí, no por arrepentimiento (pues me faltaba sabiduría) sino por hastío (de pecador impenitente), después de discutirlo con la

Grapal, partir con ella hacia las Indias, para ver si mi suerte mejoraba al cambiar de mundo y de país. No pasó nada, sino todo lo contrario, como lo verán en la segunda parte, puesto que el hombre que cambia sólo de lugar, y no cambia su vida ni sus costumbres, no mejora jamás su condición". Nada de todo esto aparece en la traducción de 1633, retomada en las ediciones de Troyes. Después de sus andanzas como mendigo, comediante y poeta, Pablos regresa a Sevilla y se enamora de la única hija de un rico comerciante llamada Rozelle. Había ingresado a su casa como doméstico y se dio a conocer por medio de varias estratagemas como "un caballero de España". La intriga termina: Pablos se casa con Rozelle, le revela la verdad y ella lo apoya, recibe dote y herencia y resuelve "a partir de entonces ser un hombre honesto". Las últimas palabras contienen la moraleja de la historia: "Todo está bajo la Providencia del Cielo, no podemos prever el futuro: pero ahora puedo decir que hay pocas personas en el Universo, de cualquier condición que puedan ser y cualquier prosperidad que puedan tener, cuya felicidad pueda compararse con la mía. Que el Cielo me la conserve largamente en compañía de mi querida Rozelle". Esta conclusión, que cambia totalmente la escrita por Quevedo, parece corresponder a una doble exigencia literaria: por un lado, dar un fin a la novela que pueda sellar la suerte de su héroe principal y constituir un final feliz; por otro, atribuirle un sentido moral, pues el retorno de Pablos a la honestidad demuestra que el hombre es corregible y que puede volver a encontrar su identidad perdida. La vida aventurera del héroe sólo fue un desvio temporario (para él) y agradable (para el lector), antes de que una vida reglamentada y honesta mantenga las promesas de su carácter pues en el primer capítulo Pablos se pinta de la siguiente manera: "Yo que siempre tuve desde mi infancia sentimientos generosos y de caballero". Al cambiar el fin de la novela, La Geneste-Scarron quiere hacerla conforme a las convenciones que dominan entonces el género en Francia y que exigen un final feliz, un héroe amable o malvado a pesar de sí y una moraleja ejemplar.

A estas deformaciones aportadas por la traducción francesa del texto español, ¿las ediciones de Troyes les agregan otras nuevas? Una comparación minuciosa entre la edición de J.-A. Garnier en el siglo XVIII y la de 1633 da la respuesta. A primera vista, la fidelidad es total, ya que el texto de Troyes retoma palabra por palabra el título del libro de 1633 (por otra parte, hasta lo absurdo pues allí se anuncian las *Lettres du Chevalier de l'Epargne*, texto que no se encuentra en ninguna de las ediciones troyanas del siglo XVIII) y porque respeta,

más o menos, la división y los títulos de los capítulos tal como los había fijado el traductor La Geneste-Scarron, que había redistribuido en veintidós los veintitrés capítulos originales y los había agrupado en dos libros que encontramos en la primera edición española de 1626. Sin embargo, el texto publicado por los Oudot y los Garnier difiere de aquél de la traducción de 1633 en tres formas diferentes. En primer lugar, sufrió amputaciones que lo llevan a una dimensión más aceptable para los impresores de Troyes. En esas ediciones azules del siglo XVIII, cuenta con 160 páginas, lo que es mucho comparado con el *Jargon ou Langage de l'Argot Réformé* (que pasa de 60 a 48 páginas, luego de 48 a 36 entre 1630 y fines del siglo XVIII), pero no muy diferente de la longitud de otros "clásicos" de la Biblioteca Azul, a menudo reeditados en los siglos XVII y XVIII: *l'Histoire des Quatre Fils Aymon* (156 páginas en una edición en-cuarto de la viuda de Jacques Oudot y de su hijo Jean), *l'Histoire de Huon de Bordeaux* (144 páginas en una edición de los mismos editores) o *l'Histoire des Aventures Heureuses et Malheureuses de Fortunatus* (176 páginas en las ediciones en-octavo de Pierre Garnier y de su viuda). Esto prueba, de paso, que no deberemos identificar los libros azules y los textos cortos.

Abreviado (ya veremos cómo), el texto se propone a la lectura en secuencias más breves. Mientras que en la edición parisina de 1633 los párrafos son raros, en los libros editados en Troyes se multiplican. A modo de ejemplo, dos capítulos: el que se denomina "Buscón comenzando a practicar la vida de sus hermanos de la Industria, tiene una comilona de gorra y estafa a una cortesana" está dividido en nueve párrafos en el texto parisino y en treinta en la edición de Garnier, y en la que tiene como título: "Sobre el tratamiento que Buscón recibe en la prisión, los delitos, la miseria y la enfermedad de los prisioneros, la tiranía y la comilona de los oficiales y por último, la liberación de Buscón" hay sólo ocho puntos y aparte en la edición de 1633, pero treinta y ocho en la de Troyes. Este deseo de facilitar la lectura creándole pausas y repeticiones puede llegar a cortes absurdos: como por ejemplo en la página 120 del texto de Troyes donde la separación entre el segundo y el tercer párrafo se hace cortando en dos una frase cuya primera parte pierde así todo sentido y toda corrección gramatical. Al volver a dividir en unidades más pequeñas el texto que reproducen, los editores de Troyes tienen una tendencia que es la misma de toda la producción impresa entre el siglo XVII y el XVIII, pero la acentúan, sin duda para ayudar a la lectura de aquellos que compran sus ediciones y que no son virtuosos del libro.

El acortamiento de la traducción de La Geneste-Scarron, que a veces la amputa seriamente, no está hecha al azar. El examen minucioso de los cortes, grandes o pequeños, revela su lógica. Esta aparece claramente desde el primer capítulo: "De la extracción de Buscón y de las cualidades de su padre y su madre". Ya alterado y edulcorado en la traducción de 1633, el texto de Quevedo pierde allí su relación con su propósito original. Los cortes más importantes conciernen el retrato de la madre de Pablos, censurado a la vez en su presentación como una prostituta y una bruja. Para ello se omiten o transforman todas las alusiones a su actividad venal: la fórmula "la mayoría de los Versificadores y Poetas de España, hicieron muchas obras graciosas sobre ella" tiene otro recorte "en su elogio" y su recriminación "soy yo quien le ha dado pan a expensas de mi carne" se encuentra amputada en sus últimas cinco palabras. Por otro lado, sólo se evoca la brujería en el texto de manera muy sutil: "ella embrujaba a todos aquellos que la frecuentaban", sin que se incluya la descripción que sigue en el texto de 1633 y que se acerca bastante al original español "devolver al seno a su primer estado y disfrazar la vejez; algunos la llamaban reconciliadora de afecciones dislocadas, otros más rústicos, la llamaban patrona de una casa de trato y ladrona de diez, por el dinero de todos los que tenían que ver con ella, pero ella sólo reía, para mejor atraparlos cuando llegara el momento. No tengo dificultades en decirles la penitencia que hacía: ella tenía una habitación donde no entraba nadie más que ella, que parecía un cementerio, pues estaba llena de osamentas de muertos, que guardaba, según decía, como recordatorio de la muerte tanto como desprecio por la vida: el piso estaba repleto de figuras de cera, de verbena, de helecho y de otras hierbas de la Vigilia de San Juan, con las que hacía extrañas pociones".

Se utiliza el mismo eufemismo para la actividad del padre de Pablos, que no aparece sino como barbero: 1633, "Hijo mío, me decía mi padre, el oficio de ladrón es un arte liberal"; edición Garnier, "el oficio de barbero". Y el texto de Troyes poda la frase siguiente: "¿Por qué crees tú que los Sergens nos persiguen tanto? Es porque un alfarero odia a todo alfarero: *¿Por qué nos prohíben, nos azotan y nos cuelgan?* No puedo decir esto sin lágrimas en los ojos, pues el buen anciano lloraba con un niño, *al recordar las veces que le habían marcado la espalda*, es porque ellos no querían más *ladrones* que ellos mismos, en los lugares donde vivían" (las partes del texto omitidas están en bastardilla). En este primer capítulo, el "autor" troyano omite también algunas palabras triviales, como por ejemplo la expresión "desengra-

saba y lavaba el *grouin* de sus pacientes" se convierte en "lavaba a sus pacientes", y en particular, todas las alusiones paródicas o no, a la religión: "Cómo gracias a Dios, usted dice que..." se transforma en "cómo gracias a mi vida, usted dice que..." y al final del capítulo a la cólera de la madre se le amputa la mención de su rosario roto: "Ella habría dicho más, pues estaba muy irritada, si en la violencia de su acción no *hubiese mostrado su rosario hecho de grandes dientes de varios muertos a los que ella les había acortado la vida, y que tuvo que juntar* (el pasaje cortado es reemplazado por "ser interrumpida"). La última frase ilustra bien este trabajo de cortes: 1633, "Mi madre se puso a aspirar su rosario de arrancador de dientes y mi padre se fue a rasurar a un fulano, no sé si su barba o su cartera", edición de Garnier, "Mi madre se puso a llorar y mi padre se fue a rasurar a un fulano".

Tal como lo demuestra este primer ejemplo, la reescritura realizada en Troyes del texto de La Geneste Scarron tiende principalmente a preservar al héroe de demasiadas manchas, a censurar toda alusión blasfematoria, a eliminar cualquier crudeza sexual o macabra. Y esto es lo que designa qué pasajes se deben suprimir o qué fórmulas deben ser retocadas. El adaptador troyano del *Buscón* limpia el texto de todo vocabulario de lo "bajo" material y corporal que había utilizado el traductor de 1633: así desaparecen varias palabras y expresiones: "mierda" fue cambiada por "basura", "mostrar la caca" se convierte en "mostrar la farsa", "un cierto rollo de papel tan gordo como el trasero de un cocinero" fue endulzado en "tan gordo como un cocinero", "orinar" en "respirar", "culo" fue suprimido en la expresión "los calzones le cayeron hasta la rodilla y le dejaron el culo al aire" o reemplazado por "el trasero". Esta distancia tomada con respecto al vocabulario escatológico conduce a la supresión de dos escenas de deshonra, preservadas en la traducción de 1633: aquella donde el escolar defeca en la caja del vendedor que encontró en el albergue, lo que evita la alusión coprófaga que sigue y aquella, relatada en el capítulo omitido de la edición troyana, "el cortés recibimiento de Buscón por parte de su tío: la buena carne que le preparó en su casa y, como luego de haber recibido su sucesión, dejó su compañía", donde la bebida termina en vómitos.

La censura en la edición de Troyes también concierne a las alusiones sexuales: "puta", "virginidad", "prostitución", "concubinato" son palabras prohibidas (por ejemplo, en la expresión: "creo que la conciencia entre vendedores *es como la virginidad que trafica una madama*, es lo que se vende sin repartir"). A esto se deben los drásti-

cos cortes que sufren diversas partes del texto, por ejemplo el retrato de la anciana con la cual "Buscón se hace recetar": "Ella tenía varias profesiones: celebraba matrimonios o encuentros con prostitutas, prestaba a interés y sobre buenas prendas, su casa nunca estaba vacía y era muy buena para enseñar a las muchachas que pretendían ejercer la profesión de cortesana [...] Además de eso, enseñaba cómo había que atrapar la joya del galán a las señoritas por galantería y a modo de juego, a las que eran un poco más grandes, por favor y a las viejas por recompensa", o la respuesta del comediante, marido demasiado complaciente de una mujer un tanto venal: "¿No sabría, le pregunté, cómo negociar con esa vendedora y poner una veintena de escudos puesto que me parece muy bella? No me parecería bien, me respondió él, enseñarle los medios puesto que soy su marido, pero le diré que ese dinero estaría muy bien empleado en su mercadería dado que puedo asegurarle que no existe en el mundo una piel más delicada ni más bella, que tenga un humor más juguetón que ella. Al decir eso, salió de su carretilla y se metió en otra, tal vez para favorecer los medios de que pudiera hablar con ella. Esto me pareció bastante agradable y reconocí, tal como me decía, que no había mentido". Además, más arriba en el texto, el retrato del sodomita encerrado en la prisión con Buscón y sus compañeros sólo está bosquejado en el texto de Troyes y se ha eliminado todo lo que traduce más exactamente el texto español: "Supe que había hecho el amor con el género masculino. *Estaba tan orgulloso y era tan temible que el Carcelero, prudente y muy ocurrente, daba calzones armadas con partes de metal, como los collares de los perros del parque, a todos los que colocaba donde estaba ese diablo, y si no hubiera estado encadenado, nadie se habría atrevido a peer o a ventosear cerca de él por miedo a recordarle la zona del trasero*". Sin embargo, más que de la censura habría que sorprenderse de que el adaptador troyano haya dejado en el texto la alusión cruda a la homosexualidad del gigante en prisión.

Por el contrario, nunca se cogió en falta su vigilancia en lo que concierne al registro religioso. Los cortes o transformaciones son allí sistemáticos en relación con la traducción de 1633 que ya le otorgaba un carácter laico a varias fórmulas cristianas. En primer lugar, amputan comparaciones e invocaciones: "no somos más que almas *en el Purgatorio*", "le ruego que tenga cuidado con lo que haga *pues no soy un Ecce Homo*", "El rostro triste y pálido *con un gran per signum Cruciis de inimicis suis*", reemplazado por "una gran nariz de grulla", "permanecieron desnudos como dos figuras de la *Resurrección*", re-

emplazado por "fantasmas", "pasa a nuestro alrededor y *luego hace la señal de la cruz. Jesús,* dijo", que se transformó en "dijo A", o "Dios quiso para mí" reemplazado por "la suerte quiso para mí". Una misma censura depura las disposiciones paródicas contra los poetas de sus alusiones religiosas: "al ser cristianos y por lo tanto, prójimos" se convierte "tomando eso en cuenta"; "algunas reliquias"; "algunas cosas"; tierra santa"; "tierras extranjeras"; "Angeles"; "Aguilas"; "divinidades"; "luz"; y al último ítem le amputan su conclusión: "bajo pena de ser *exiliados a las tinieblas eternas y abandonados a los malos espíritus y a las fuerzas infernales en el momento de su muerte*".

Esta misma preocupación por eliminar del texto todo aquello que puede aparecer como burla blasfematoria conduce a mutilar o suprimir las fórmulas colocadas en boca de los falsos mendigos. Así, del "caballero de la industria" falso curandero: "su pasaporte para entrar en todos lados era *un Deo Gratias, el Santo-Espíritu esté con ustedes"* se convirtió en "un buenos días". Cuando nombraba al demonio decía *Jesús nos libre,* besaba la tierra *al estar en las Iglesias*". Lo mismo de Buscón: "Estudiaba para utilizar palabras extraordinarias para mendigar: *Fieles cristianos, les decía, servidores de Dios, tengan piedad de este pobre cuerpo agobiado por heridas y enfermedades, y que soporta pacientemente el dolor.* Así les hablaba en los días laborables, pero en los feriados cambiaba de lenguaje: *La fe sin caridad es inútil, les decía, Almas devotas hacia Dios, que es la Caridad misma, y por el mérito de María, esta gran Princesa, y esta Reina de los Angeles, denle amor a este pobre mutilado y aquejado de la mano del Señor.*" En la edición de Troyes, Buscón anuncia "palabras extraordinarias" que el lector nunca encontrará.

La censura religiosa se ejerce también en otras partes, en particular al suprimir todos los personajes eclesiásticos con los que se cruza Buscón a lo largo de sus peregrinaciones. Es así como, en el cuarto capítulo, desaparece "el cura del pueblo", que encuentra en la posada del Vivarois, y el ermitaño que despluma Buscón jugando a los dados y el soldado que encuentra a la salida de Madrid se convierte, en el texto troyano, en un simple "hombre" lo que desnaturaliza el episodio y le quita a la sátira la hipocresía religiosa: "Comenzamos el juego, de los dados y de la suerte y no hubo nada agradable, como cuando dice que no sabía, y nos rogó que le mostráramos cómo lo hacíamos nosotros. Al principio, este buen beato nos dejó tirar algunos de sus reales, pero al final, nos dejó a todos sin blanca y en muy poco tiempo, y ésta fue nuestra herencia antes de nuestra muerte. Cada vez que el soldado

perdía, decía un montón de juramentos y yo me comí la punta de los dedos mientras el ermitaño ocupaba los suyos en sacarnos nuestro dinero, a medida que nosotros hablábamos del diablo y que protestábamos contra nuestra desgracia, él reclamaba y nombraba a los santos y a los ángeles. Después de que nos engañó así y que el soldado perdió sus cien reales y yo mis seiscientos, le preguntamos si quería jugar bajo fianza: él nos respondió que no quería jugar así y que nosotros éramos cristianos y prójimos pero dijo que la próxima vez que jugáramos no debíamos decir malas palabras, justo a mí que tuve paciencia al perder, que me recomendé a Dios y a los santos, ya ven cómo la suerte estuvo de mi lado. Y como nosotros no teníamos el movimiento de la muñeca ni la inteligencia del dado como él, creímos en lo que decía, y entonces el soldado juró no volver a decir malas palabras, no volver a jugar nunca más y yo hice lo mismo. Mala peste, dijo él, muchas veces me encontré entre los Luteranos y los Moros pero nunca me trataron con tanto rigor ni tan poca caridad como ese diablo de ermitaño. Sin embargo, el hipócrita se burlaba de nosotros en su hábito al haber vuelto a tomar el rosario."

Igualmente intolerables para los editores de Troyes son las dos escenas donde un moribundo recibe los últimos sacramentos. La segunda es ficticia y de burla, y le permite a Pablos sustraerse a la persecución del corregidor y del rector del colegio: "Incontinente me metí en la cama con una gorra de dormir, un cirio en una mano y el crucifijo en la otra y un joven sacerdote junto a mí que me ayudaba a morir, mientras que todos los otros compañeros decían letanías". En Troyes, el cirio se convierte en un vaso, el crucifijo en una botella, el joven sacerdote en un hermano menor, las letanías en un "bebamos todos". La otra agonía, la de un pensionario de Ragot, no es para reír, pero el adaptador troyano elimina el ceremonial cristiano, considerado como incongruente en un relato burlesco: "Al mismo tiempo, se confesó, y cuando le llevaron el Santo Sacramento, el pobre enfermo que casi no tenía fuerza para hablar en su confesión gritó a todo pulmón: O mi señor Jesús-Cristo, era necesario que te viera entrar en mi casa para no creer que estaba en el infierno".

Estas mutilaciones del texto de La Geneste-Scarron crean algunas incoherencias. Algunas hacen casi inteligibles ciertos episodios de la novela: cuando Buscón reemplaza "Poncio Pilato" por "Poncio de Aguire" en la recitación del Credo, el relato de la broma jugada por Pablos y Diego pierde su encanto o, más adelante, la omisión de la carta en la cual su tío le cuenta a Buscón los suplicios de su padre

"colgado" y de su madre, prisionera de la Inquisición, deja sin comprender bien las alusiones que siguen: "si hasta este momento tenía un pie en la escalera, como todos bien saben, deben saber que mi padre la montó del todo" o "al acercarme al pueblo, vi a mi padre en el camino principal esperando compañía".

Otras omisiones debilitan una de las intenciones del traductor y del editor troyano, a saber, proponer un texto cómico manejando los estereotipos españoles. De éstos, la santurronería era uno de los mejores fijados, pero la versión azul elimina de todos los pasajes las menciones de rosarios y signos de la cruz: por ejemplo: "el ermitaño recitaba sus padrenuestros con un rosario de madera cuyas cuentas eran tan grandes que hubieran podido servir de mazo" se convierte en "el hombre cantaba canciones", o "salimos de casa con paso grave, sosteniendo nuestros rosarios en la mano, como se hace en la nación española". De aquí, la supresión de uno de los retratos donde se explicaba mejor en la traducción de 1633 un estereotipo hispánico bien fijado, el de la devoción exagerada e hipócrita de una beata, al mismo tiempo patrona de una casa de trato (pensemos en la Celestina). En Troyes, Cypriane, la mujer del anfitrión de Pablos y Diego en Alcalá sólo es engañadora, pero no una falsa devota ya que a su retrato le amputaron las siguientes líneas: "Siempre llevaba un rosario en el cuello, donde había tanta madera que cualquier otra menos devota que ella hubiera preferido llevar una carga de madera en la espalda: allí había varias medallas, imágenes, cruces y cuentas de indulgencias con las cuales rezaba (según decía) por sus bienhechores. Contaba más de cien santos, y todos eran sus abogados. Y de hecho, necesitaba tantos intercesores para disculpar los pecados que cometía. Se acostaba en un cuarto que quedaba encima del de su señor y decía más oraciones que el ciego más sabio del Hospicio de París pudiera saber, donde componía palabras latinas que Cicerón nunca conoció, que nos hacían morir de risa. Además de estas virtudes, tenía otras habilidades; era conciliadora de voluntades diversas, y medicadora de voluptuosidades, que es el mismo oficio que el de patrona de una casa de trato, pero cuando le hacía la guerra, ella se disculpaba diciendo que un buen perro cazaba de raza".

El trabajo de amputación y de revisión hecho sobre la traducción del *Buscón* por los editores de Troyes puede comprenderse de diversas maneras. En primer lugar, lleva la marca evidente de una censura religiosa, tal vez interiorizada en autocensura, que intenta quitarle al texto todas sus inmoralidades y blasfemias. Las libertades permitidas

al traductor parisino de 1633, que se dirige principalmente al público restringido de consumidores de las novedades literarias no son admisibles en un texto que apunta a una circulación más amplia y a lectores menos sagaces. Al retirar de la novela todo aquello que parece atentar contra la dignidad de los sacerdotes o poner en ridículo creencias religiosas, los editores de Troyes se convierten en los auxiliares vigilantes de la Reforma católica que no autoriza el juego paródico y burlesco con los misterios cristianos. La depuración troyana del *Buscón*, que suprime un componente esencial, salvaguardado por la primera traducción (a saber, la referencia religiosa disfrazada e irónica) responde a una inspiración idéntica a la que hace censurar las fiestas, en especial aquellas que profanaban los espacios consagrados y parodiaban las liturgias, controlar las representaciones teatrales (recordamos las prohibiciones de *Tartufo* y de *Don Juan*), perseguir a los blasfemadores. La Francia de la Reforma católica no es la España del Siglo de Oro, y la Iglesia no permite allí ya una relación con lo sagrado considerada como sacrilegio.

Por otra parte, la adaptación troyana del texto suprime las marcas de un estilo sin duda considerado envejecido. De aquí, la persecución del vocabulario de "la parte baja" material y corporal, juzgado contrario a las conveniencias de la escritura, incluso y en especial si ésta está destinada a un público numeroso. De aquí también, el abandono de ciertas fórmulas características de la retórica burlesca, por ejemplo, las enumeraciones pintorescas reducidas aquí a uno solo de sus términos: de la trilogía "tiene que haber alguna protección, algún chaquetón, algún judío" sólo subsiste en la edición de Garnier el "algún judío" y de la asonancia: "Los ponen detrás de los don, como Coridon, Bourdon, Gaillardon, Gueridon, Randon, Brandon y varios otros de terminación parecida" sólo queda "como Brandon". El editor troyano le quita a la traducción estas figuras arcaicas al igual que todo vocabulario inconveniente que el escritor de 1633 utilizaba como juego.

Así, bastante deformado en relación con el texto español, severamente censurado en relación con la traducción de 1633, el *Buscón* de la Biblioteca Azul disloca los motivos fundamentales que organizan su construcción bajo la pluma de Quevedo. Para el lector del libro de Oudot y de Garnier, la historia se presenta en primer lugar como la sucesión de una serie de encuentros y de historietas. Más aun que en el texto original, la personalidad del héroe se torna insípida y su presencia continua tiene por función principal unir una serie de retratos o

de escenas de género, independientes unas de otras, sin que se repita ninguno de los personajes con los que se cruza. Dicha estructura narrativa, trabada y acumulativa, no requiere del lector ni memorización de personajes o sus relaciones ni atención a una intriga que se desarrolla a lo largo de toda la novela: por lo tanto, era conveniente para una lectura fragmentada, obra tras obra, que se asemeja a la del público de las ediciones troyanas. Se conduce entonces al lector de sociedad en sociedad (la escuela, luego la pensión de Ragot en Segovia, la casa de los colegiales de Alcalá, la compañía de los "caballeros de la industria" en Madrid, la troupe de comediantes en Toledo, la familia de Rozelle en Sevilla). De un lugar al otro, el viaje permite encuentros poco realistas: por ejemplo entre Alcalá y Segovia, los encuentros encadenados con el que da consejos, el esgrimidor, el poeta, el soldado, el hombre montado sobre un asno (ermitaño en Quevedo y en La Geneste), el vendedor genovés. De un lugar a otro, de una compañía a otra, de un personaje a otro, no hay necesidad narrativa y el relato puede ser tomado, dejado y vuelto a tomar, sin que importe una lectura discontinua, procediendo por secuencias cortas. Esta es una de las razones por las que los editores de Troyes eligieron el *Buscón*.

Otra se debe a los motivos mismos del libro. Aún endulzado su vocabulario, la escatología conserva un buen lugar en la versión troyana de la novela de Quevedo, en particular en el principio. Las lavativas, las escupidas, la cama manchada pertenecen al repertorio tradicional de la alegría carnavalesca, a esta comicidad corporal y excrementicia que caracteriza la cultura de la plaza pública. Queda presente en el texto azul que hace varias alusiones a las funciones naturales, contrasta la comida pobre de la pensión Ragot con las comilonas de los palacios mantiene la referencia inicial a la fiesta carnavalesca: "Era entonces la época de los reyes y como el maestro quería dar alguna diversión a los escolares decidió crear un reino: se comparte la torta, y sin superchería, me tocó el reino de la torta de reyes". Dicha anotación, tomada de Quevedo, tiene sin duda la misma función y el mismo efecto que el fechado del falso permiso en el *Jargon*: situar el texto en una tradición cómica y festiva basada sobre un realismo grotesco y escatológico. Del texto de Quevedo a la traducción francesa, la significación de la referencia carnavalesca perdió sin duda su valor fundamental y crítico [31], pero permanece para asignarle al libro una lectura que se goza, como en la fiesta, con la puesta en escena y las evocaciones repetidas del cuerpo que ingiere y expulsa.

Después de la edición de la *Vie Généreuse* y del *Jargon*, una de

las seducciones del *Buscón* se basaba en el hecho de que él también dejaba ver una sociedad pícara: la compañía de los "caballeros de la industria", como escribe el traductor de 1633. Con una extensión de cinco capítulos y treinta páginas, la descripción de la comunidad de los caballeros mendigos y ladrones constituye uno de los episodios fundamentales del libro. Su sociedad, presentada en primer lugar en el discurso del caballero que Pablos encuentra en la ruta de Madrid, y luego Buscón después de su afiliación a la compañía, se apoya en los mismos principios que aquellos que regían la monarquía del lenguaje de germanía: la autoridad de un jefe, aquí don Torivio (el don Torribio de Quevedo), dueño de la morada donde se reúnen los caballeros, el ejercicio de diversas especialidades ("algunos se llaman *Egrillards*, otros *Matois*, otros *Filoux*, los hijos de la *Mate*, los *Remparts*, los *Agrippes* y varios otros nombres que denotan su profesión", lo que traduce la nomenclatura española "*caballeros hebenes, güeros, chanflones, chirles, traspillados y caninos*"), el respeto de reglas comunes, la invención inagotable de embustes y estratagemas engañosas. En relación con la taxinomia "objetiva" y anónima del *Jargon*, el *Buscón* introduce dos diferencias que renuevan el género. Por un lado, la figura de lo picaresco se invierte, puesto que aquí los ladrones no se atribuyen falsas miserias sino un bienestar falso, y su verdadero desenlace se disimula detrás de la postura de personas de condición. Por otro, la novela encarna en siluetas particulares lo que hasta ahora sólo eran nomenclaturas colectivas "de diversas maneras de robar": así el "gobernador" dado a Pablos, que es el mismo caballero que encontró en el camino, o el hipócrita que fingía curar lamparones y chancros, o también "el otro compañero llamado Polanque" que mendiga y roba durante la noche clamando "Recuerden la muerte y hagan el bien a las almas fieles difuntas". Así *L'Aventurier Buscón* le otorga nueva vida a un motivo convertido en clásico en el repertorio de Troyes.

Más que el *Lazarillo* ya antiguo, o el *Guzmán de Alfarache* con una arquitectura e intenciones complejas, la elección de los editores troyanos de los siglos XVII y XVIII se inclinó finalmente por la novela de Quevedo que conocían a través de la traducción de La Geneste. Las razones de su preferencia son claras: tenían un texto muy escatológico, cuya composición alternaba libremente figuras pintorescas e historietas cómicas, que usaba la burla y la parodia (pensemos en las "Reglamentaciones contra los Poetas, Musas mecánicas y de alquiler como los caballos" que ocupan todo un capítulo) y que volvía a encontrar bajo una nueva forma uno de los temas de mayor éxito del ca-

tálogo azul: la descripción de la sociedad de los mendigos. Pero en el contexto de la reforma católica triunfante y del control ejercido sobre el libro de gran difusión, los motivos que hicieron elegir el *Buscón* eran los mismos que hacían censurar el texto. De aquí surge esta versión troyana donde el burlesco escatológico no se expresa en su léxico propio, donde las bromas escabrosas no aparecen ya y donde la burla debe evitar, absolutamente, la religión y los clérigos.

"El Vagabundo": nomenclatura y diversión

Mientras que las versiones azules del *Buscón*, de Nicolás II Oudot a Baudot, no constituyen más que un momento en el ciclo de vida de la novela, la edición realizada en Troyes del *Vagabond* es la última en Francia de este texto. El título ingresa al catálogo troyano a fines del siglo XVII: la nota: "Troyes, y se vende también en París, en la librería de Antoine de Raffle", indica que se trata de una de esas ediciones impresas por los comerciantes de Troyes para el mercado parisino. El librero Antoine Raffle, cuyo inventario después de fallecido data del 15 de abril de 1696, imprimía él mismo algunas obras de gran difusión, pero en especial fue la persona que se mantenía en contacto con los Oudot y los Febvre [32]. Al encargársele una nueva impresión del *Vagabond* en el último cuarto del siglo, agregó al repertorio troyano un título que ya había sido editado dos veces en París en 1644, por Jacques Villery y por Gervais Alliot. Se trata de una traducción de Des Fontaines, de un texto italiano publicado en 1621 en Viterbe, luego reeditado al menos cinco veces antes de su edición francesa (en 1627 en Venezia y Milán, 1628 en Pavía, 1637 y 1640). De la misma manera que la página del título francesa oculta el hecho de que la obra es una traducción, el título italiano oculta el origen del texto. Por un lado, el autor (un dominicano del convento de Santa María en Gradi en Viterbe, llamado Giacinto de Nobili) se esconde tras el seudónimo de Rafaele Frianoro, y por otro, nada indica que el libro sea una traducción y adaptación de un manuscrito latino, el *Speculum de cerretanis seu de cerretanorum origine eorumque fallaciis*, compuesto sin duda en la década de 1480 por un sacerdote, Teseo Pini, "*decretorum doctor*" y vicario episcopal en Urbino y luego Fossombre, según la dedicatoria del texto. [33]

Aun más que para el *Buscón*, la edición de Troyes se encuentra aquí en el principio de una cadena de traducciones y adaptaciones. La primera, a principios del siglo XVII, transfiere del latín al italiano un texto de unos cincuenta años de antigüedad. El traductor, Frianoro (de

Nobili), quien realmente descubrió el manuscrito de Teseo Pini en una biblioteca eclesiástica, modifica el texto, amputa y agrega, le da un nuevo título, *Il Vagabondo* y se esfuerza por ocultar su origen modificando los nombres de los personajes, borrando referencias concretas, traspasando a la tercera persona los relatos hechos en primera persona por el autor original. Segunda etapa: las ediciones parisinas de 1644. Al no ser presentada como tal (lo que hace omitir el nombre del traductor) la traducción francesa respeta bastante el texto italiano, mantiene su aviso a los lectores, mantiene su construcción en capítulos consagrados a las distintas clases de trapacerías, "*bianti e vagabondi*" en el texto italiano. Sin embargo, Des Fontaines arregla el texto que traduce. En primer lugar, modifica el orden: mientras que la nomenclatura de los vagabundos está dada en el mismo orden tanto en francés como en italiano (primer capítulo), en el libro mismo los capítulos que le son consagrados están redistribuidos y se suceden diferentemente, sin que sea muy clara la razón de dicha modificación. Por otro lado, se lleva al traductor a situar el carácter italiano de su texto, justificando así la localización de las anécdotas que allí se relatan y creando un efecto pintoresco susceptible de despertar curiosidad: de aquí, el mantenimiento en el texto de las designaciones italianas, además de su traducción ("los Beatos son algunos pícaros que los italianos llaman *Bianti*"; "los Fourbes, de los cuales quiero hablar aquí, los italianos los llaman *Felsi*, etcétera).

En particular, Des Fontaines modifica el título y la conclusión del libro, dándole también un sentido que no tenía, o no tanto, bajo la pluma de Nobili. Por cierto que el comienzo del título francés retoma con bastante exactitud el de las ediciones italianas, tal como se fija a partir de las de 1627: *Il Vagabondo, overo sferza de bianti e vagabondi. Opera nuova, nella quale si scoprono le fraudi, malatie et inganni di coloro che vanno girando il mondo alle spese altrui.* Pero lo que sigue: *Et vi si raccontano molti casi in diversi luoghi, e tempi successi*, toma otra figura en francés: *Avec plusieurs récits facétieux sur ce sujet pour déniaiser les simples.* El texto así designado como una sucesión de "relatos graciosos" se encuentra inscrito en una tradición de literatura agradable y divertida, que no pretende hacer que se tomen por reales sus invenciones sino divertir con la descripción de estratagemas maliciosas y credulidades abusadas. Falsamente dirigido a los "simples", el libro está en realidad destinado a aquellos que se divertirán con sus bromas y engaños. Esta "desrealización" del texto, propuesto como una sucesión de historietas, está mejor marcado por el capítulo

que le agrega el traductor *in fine*: "Capítulo XXXVIII, De los relatores de cuentos." Este capítulo que, en apariencia, concluye el *Vagabond* constituye el anuncio de una continuación, consagrada a aquellos que no sólo engañan con su vestimenta o sus artimañas sino con sus buenas palabras y sus cuentos. De hecho, en la edición de Villery de 1644, al *Vagabond* lo sigue otro texto, también debido a Des Fontaines, *l'Entretien des Bonnes Compagnies*, compuesto y paginado por separado, que encadena historietas muy cortas y graciosas. Los sainetes así yuxtapuestos sólo en raras ocasiones consagran el primer rol a los mendigos y vagabundos, y los dos textos juntos (el *Vagabond* y *l'Entretien)* sólo tienen una relación muy débil entre sí, constituida por temas y motivos. El capítulo "De los relatores de cuentos", que termina uno y anuncia el otro, aparece entonces como un artificio destinado a justificar su proximidad. Sin embargo, en su última frase, sugiere aquello que los acerca, y define al mismo tiempo cómo debe ser su lectura: "Me contentaría con señalar algunos de sus rasgos más graciosos pues el ridículo es el objeto de este libro, más que lo razonable". El *Vagabond* y *l'Entretien* son justificables por un mismo desciframiento, que disfruta con las historietas, que no se inquieta por la veracidad o falsedad de los hechos relatados, que se divierte con las buenas jugadas y las buenas palabras.

El editor de Troyes retoma estrictamente la fórmula de Villery y Alliot, reimprime la traducción del *Vagabond* sin cambiar nada y da como continuación *l'Entretien des Bonnes Compagnies*, que tiene su propia paginación, pero cuyos cuadernos están firmados en continuidad con los del *Vagabond*, prueba de que ambos textos fueron compuestos para constituir un único libro. Sin embargo, su alianza no dura mucho: el *Vagabond* no conoce ninguna otra edición troyana en el siglo XVIII mientras que *l'Entretien* es reeditado varias veces por los Oudot (por la viuda de Nicolas II en 1716 o por la de Jacques y su hijo Jean) y por Pierre Garnier, antes de ser actualizado, bajo otro título, por Baudot, que publica *Sans-chagrin ou le Conteur Amusant. Recueil de Contes Récréatifs*. Esta vida separada de *l'Entretien* y el abandono del *Vagabond* en el siglo XVIII testimonian que la reunión de dos textos bajo la cubierta de lo chistoso no pareció renovable durante mucho tiempo, sin duda porque el texto traducido (sin decirlo) del italiano, y que contenía motivos con dos siglos de antigüedad, resistía a la lectura recreativa y risueña que el traductor y los editores franceses del siglo XVII querían asignarle.

Su ingreso a la Biblioteca Azul se explica fácilmente: su cons-

trucción que presenta 34 clases de mendigos y vagabundos es la lista, ampliada, del *Jargon ou Langage de l'Argot Reformé*. Con mayor nitidez que en el original italiano, el motivo se anuncia desde el primer capítulo: "Pero veremos mejor las artimañas y las ventajas de nuestros vagabundos al describir sus especies. Hay varios grados de pordiosería al igual que de grandeza". Este recuerdo implícito del *Jargon* que presenta el *Vagabond* como un texto con tema idéntico pero modulado de otra manera, se vuelve a encontrar en la página siguiente. Para traducir la expresión: "*il loro gran padre sacerdote di Cerete*", Des Fontaines hace referencia a la monarquía de los pícaros y no al sacerdote de Cérès: "Su gran maestro (temo que se ofendan al no darle el título augusto de monarca)". Entre el *Jargon* y el *Vagabond*, el parentesco va más allá del principio de construcción, pues un cierto número de "sectas" de vagabundos son parecidas a los "oficios" de los mendigos: por ejemplo, los Enclenques y los Ulcerados (*Accapponi*), los Temblorosos y los Epilépticos (*Accadenti* o *Attremanti*), los Chiflados y los *Hubins* (*Attarantati*), los Mendigos y los Zánganos, los Convertidos y los Rebautizados (*Ribattezzatti*), los Pillos y los Granujas (*Cocchini*). Al mantener una diferencia de léxico, el traductor de *Il Vagabondo*, al igual que los editores, quisieron explotar las homologías existentes entre este texto y el libro de éxito que era el *Jargon*.

Para cada una de las categorías de vagabundos, salvo la última, los relatores de cuentos, que sólo existe por artificio, la exposición es la misma: una designación en francés e italiano, a menudo justificada etimológicamente, una caracterización por la actividad y los atributos, una o varias historias que ponen en escena a uno o varios de los impostores considerados. Esta estructura está cerca de la del *Liber Vagatorum*, que juega de la misma manera con las definiciones y los ejemplos, agregándoles conclusiones que deben guiar las actitudes caritativas. A modo de ejemplo podemos citar el capítulo VI del *Vagabond* "Los encapuchados o los falsos hermanos". Su construcción es ejemplar, aun si no se encuentran todos los elementos para cada una de las categorías. Al principio, una designación y una etimología: "Califico a estos vagabundos como *Encapuchados* porque recorren el mundo en forma de religiosos, y creen hacer verdadera su holgazanería, ocultándola bajo capuchas, imitando a los grandes servidores de Dios." Luego viene el toque de italianismo, que justifica la localización de las anécdotas y crea una distancia pintoresca: "Los toscanos los llaman *Affrati*, como quien diría falsos hermanos, o hermanos *Frapards*". Una vez bautizados, los encapuchados son caracterizados en sus "in-

dignidades": la celebración indebida de la misa, el ejercicio ilegítimo de la confesión, la búsqueda de limosnas bajo pretextos falaces, los falsos milagros. Luego vienen cuatro historietas: la primera, consagrada a la multiplicación de huevos no está localizada con precisión, pero sí autentificada por el autor que afirma habérsela escuchado contar a "personas dignas de fe", la segunda, basada sobre un anuncio falso del fin del mundo, está situada en Urbino, la tercera, llevada al discurso directo, se presenta como una confesión de uno de los Encapuchados, Tomaso de Valle ("Sepan que nosotros engañamos con mayor facilidad a aquellos cuya profesión es conocer las intrigas de nuestra secta, etcétera"), y la última de las historias que llegó al autor gracias a "un testigo ocular" y relata la derrota de un falso ermitaño de la diócesis de Voltera desenmascarado por "varios doctores eclesiásticos". *Il Vagabondo* utilizaba entonces una fórmula antigua, la perteneciente a la nomenclatura clasificadora, como marco de un repertorio de historietas tratadas más como fábulas graciosas que como ejemplos demostrativos. Esta asociación, que unía la taxionomía del *Jargon* y los relatos del *Buscón*, es lo que sin duda le valió a la traducción de Des Fontaines el ingreso al catálogo troyano.

¿Pero por qué, contrariamente a *l'Entretien des Bonnes Compagnies*, no se mantuvo en él? En primer lugar, es obvio que el texto pertenece a una literatura culta, que multiplica las referencias eruditas, las etimologías, las alusiones culturales. Este rasgo, ya presente en el original italiano, es más marcado aún en la traducción. Veamos el primer capítulo: "Del origen de los pícaros vagabundos". Des Fontaines lo aumenta bastante en relación con las ediciones italianas contemporáneas. Ahora bien, todos los agregados pertenecen a la cultura más erudita: como por ejemplo, el desarrollo sobre la filosofía Pirrónica, la alusión a Homero, los propósitos relatados de San Agustín o del filósofo mendigo que se dirigía a Alejandro. Así surge un texto que juega con referencias y procedimientos (por ejemplo, en la búsqueda del origen de la palabra *Cerretani*) sin duda extraños para una buena parte de los lectores corrientes de los libros azules. Este discurso erudito hacía de pantalla entre las historietas que allí se engarzaban y el lector, tornando difícil la diversión. Es comprensible que se haya dado preferencia a *l'Entretien* que yuxtapone, sin mediación justificadora o erudita, una serie de buenas palabras y de réplicas divertidas.

Por otra parte, el *Vagabond*, que hacía una comparación de innumerables imposturas religiosas, pudo inquietar a censores y editores en épocas triunfantes de la Reforma católica. Es obvio que Teseo Pini

y luego Frianoro de Nobili han arraigado las artimañas de sus vagabundos en la utilización de instituciones religiosas y la solicitación descarriada de una piedad crédula. A la inversa del *Jargon*, que dedica una gran parte a las enfermedades falsas, la nomenclatura del *Vagabondo* es en su mayoría un repertorio de engaños religiosos. Por esta misma razón, el texto podía conducir a contrasentidos a todos aquellos que no eran capaces de identificar con claridad la frontera entre lo lícito y lo supersticioso, lo falso y lo verdadero, la creencia justa y la credulidad. El traductor francés lo sintió, mucho más que el autor italiano, y multiplica precauciones y distinciones destinadas a separar sin ambigüedad posible a los "buenos religiosos" de los falsos, la fe de la superstición. Esto lo conduce a agregar varios comentarios al texto original. Por eso, en el segundo capítulo, una justificación de la mendicidad "por el honor de Dios" y de la limosna dada a los necesitados, o en el capítulo VI, un párrafo inicial que subraya la diferencia absoluta entre los verdaderos religiosos y los impostores encapuchados que llevan el mismo hábito. Este cuidado minucioso para evitar cualquier confusión entre la religión legítima y los engaños que puede ocultar no alcanzó para salvar el texto.

Se puede pensar que fue víctima de las mismas razones que hicieron censurar la versión azul del *Buscón*. De hecho, el *Vagabond* acumula las parodias de los gestos religiosos más esenciales: pensemos en el capítulo sexto en las falsas absoluciones, en el agua cambiada por vino, en los huevos multiplicados. Claro que el texto los condenaba y los denunciaba como tantas otras imposturas de las que debían cuidarse las personas honestas, pero, al mismo tiempo, las ponía en escena en medio de historietas destinadas a hacer reír. Esta ambigüedad, que marca la advertencia al lector donde se dan dos legitimaciones del texto (la advertencia contra los engaños pero también el entretenimiento de "alguna velada de invierno"), pudo parecer intolerable, ya que transformaba la blasfemia y el sacrilegio en un propósito divertido. El juego con lo religioso, aceptado a principios de siglo, deja de serlo cuando la Reforma católica intenta imponer un respeto sin reserva de su sacralidad.

Retorno a lo burlesco

Luego de una edición de 1661 debida a Nicolas II Oudot, al acecho de novedades burlescas, *L'Intrigue des Filous*, al igual que el *Vagabond*, fue impreso en Troyes para Antoine Raffle, tal vez por Jacques Oudot. [34] Se trata de la reedición de una comedia de Claude de

L'Estoile que había sido impresa en Lyon en 1644 y en París en 1648, antes de ingresar al catálogo troyano. Si ésta pertenece, en cierta medida, a la "literatura picaresca", se debe a que varios de sus personajes son pillos: tres tunantes, un encubridor, una revendedora, un monedero falso, un tiempo tomado para un hombre de bien .Al llevar al teatro estas figuras del picaresco, el autor Claude de L'Estoile, que era el hijo menor del cronista Pierre de L'Estoile, no innovaba en absoluto. Desde comienzos de siglo, los autores de ballets o de comedias se inspiraban de este repertorio criminal: en 1606, una mascarada de la feria de Saint-Germain había puesto en escena el nacimiento bufón de un maniquí que engrendraba cuatro astrólogos, cuatro pintores, pero también cuatro rateros. En 1653, diez años después la comedia de L'Estoile, la XIV Presentación del *Ballet de la Nuit* de Benserade muestra "La Corte de los Milagros" donde se reúnen por la noche toda clase de mendigos y lisiados, que salen de allí sanos y gallardos para bailar su Entrada, después de la cual le dan una serenata ridícula al amo del lugar [35]. Las mascaradas del teatro de la feria, como todos los ballets cortesanos, bailados por el rey y los grandes, explotan las figuras criminales, temibles y atrayentes, fascinantes y tremendas a la vez.

La comedia de L'Estoile pertenece sin lugar a dudas al teatro cortesano, pues su representación en 1647 tiene lugar en Fontainebleau ante la reina madre. Su prefacio, dedicado al capitán de la patrulla de París, juega sobre la separación entre estos timadores de teatro, recomendados a su protección y los verdaderos, que deben temer su justicia. La ficción se da como una advertencia: "Son enemigos descubiertos quienes al desplegar su finura a la vista del pueblo y de la corte, enseñan a la corte y al pueblo a evitar ser engañados", pero en especial como diversión: "Los términos por medio de los cuales expresan sus ideas son grotescos, la forma en que atrapan los más finos lo es aún más, y el encubridor del cual se sirven no está loco, pero no es menos agradable que si lo estuviera". La comedia o el ballet de corte transforman en bufonerías inofensivas las figuras peligrosas de lo real, criminales o insensatas (Claude de L'Estoile es además el autor de un *Ballet de Fous* hoy perdido). El éxito del procedimiento puede comprenderse doblemente. Por un lado, permitía desactivar los temores sociales tornándolos en risa al mismo tiempo que los muestra bajo una forma grotesca. Por otro, poner en escena a los mendigos o ladrones en un entretenimiento para la corte, era explotar una de las formas preferidas del burlesco, la que viste con géneros nobles (aquí el ballet cortesano o la comedia en verso) temas triviales y personajes

vulgares. Si le creemos a uno de los amigos de L'Estoile, que le escribe después de la representación de 1647, la recepción de la comedia estuvo de acuerdo con esta doble intención psicológica y literaria: "Debe ser muy enemigo de su gloria para no haber venido el jueves pasado a Fontainebleau. Tiene miedo de sentirse molesto por los aplausos cuyo ruido, por más fuerte que sea, siempre le hace bien al corazón. Las hermosas palabras que puso en boca de sus rateros, al descubrirnos sus artificios, nos enseñaron a defendernos, y en un país de selvas y peñascos, los hemos visto de cerca y sin correr peligro. No nos hicieron más daño que el de obligarnos a amar a nuestros enemigos, a fuerza de proporcionarnos placer .[36]

El ingreso del texto al repertorio de Troyes aumenta su audiencia y propone la comedia al público corriente, en especial parisino, de los libros azules. El mendigo pintoresco se inserta en una intriga clásica basada en un amor contrariado (el de Florinde por Lucidor), marcada por una serie de equivocaciones relacionadas con la pérdida del retrato de Florinde por Clarise, su confidente, y termina felizmente, luego de que el rival de Lucidor fue reconocido como falso monedero. La originalidad del texto, que le vale volver a ser impreso en Troyes, no radica en esta historia sino en el rol que allí juegan los tres rateros: Balafré, Borgne y el Bras-de-Fer. Su presencia, por otra parte discontinua (no aparecen en el acto II e intervienen en una sola escena, la última, en le acto III) y un tanto agregada a la intriga principal, autoriza una doble serie de efectos cómicos. Los primeros están relacionados con el manejo de una lengua divertida que toma prestado varios léxicos del burlesco. Los giros "germánicos" o dados como tales tienen la mejor parte. Debemos señalar que esta jerga no es nada parecida a la del *Jargon* y que moviliza en especial una lengua familiar, pintoresca y llena de imágenes, relajada y proverbial, considerada por ello con el poder de caracterizar el lenguaje de los rateros fuera de las reglas.

Segundos efectos cómicos: los que están relacionados con la puesta en escena de la vida de los ladrones. La primera escena del acto I, por ejemplo, donde se expresan las dolencias de los tres ladrones contra el encubridor: "La fe no habita en los encubridores/Ellos son pérfidos, malvados y roban a los ladrones". Del mismo modo, las escenas IV y V del cuarto acto donde el Balafré, el Bras-de-Fer y el Borgne emboscados en una esquina "hilan lana" ("la cartera o la vida"), reconocen en su víctima al encubridor Beronte y, siguiendo su consejo, deciden robar la casa de Olympe, madre de Clorinde y viuda de un manipulador de dinero. Aquí surge la evocación de los engaños

de los ladrones, sus "instrumentos" ("Nosotros llevaremos algo para limar los herrajes/ y que nos servirá de llave para todas las cerraduras"), su estrategia ("Y luego en puntillas de pie volveremos de incógnito/ para ver quién va, quién viene, y estar al acecho"). El apogeo de esta puesta en escena de la actividad criminal está constituido por las dos primeras escenas del último acto. Tal como lo escribe L'Estoile en su prefacio: "En Lacedemonia se permitía robar en secreto, pero aquí se les permite robar en público." La comedia juega aquí con dos motivos: el primero inmediato, visible, "real" que es el de la preparación del robo ("¿Nuestras cosas están preparadas?/ Aquí está todo lo que necesitamos/ ganchos, llave maestra, lima, tenaza/ y tantos otros útiles con los cuales trabajamos"); el segundo, enunciado como recuerdo (por Béronte) o como destino (por el Borgne), acumula las imágenes de los suplicios de los ladrones, la picota ("No tenía quince años que el robo de un abrigo/ hizo que me ataran contra un poste/ con el cuello en el hierro y los pies en el barro/ y a pesar de mí durante mucho tiempo estuve indiferente a los transeúntes"), la marca al rojo vivo ("la marca del rey") la horca, la pregunta y la rueda ("Ese golpe fue recibido, nuestros miembros partidos/ sobre un camino quedaron expuestos/ son el horror de los transeúntes, el blanco de las tempestades/ sirven de ejemplo al pueblo, y de pasto para los animales"). Gracias al coraje de Lucidor, el robo fracasa y Olympe, desengañada, le entrega a su hija.

La comedia de L'Estoile, recibida, antes que nada, como una puesta en escena de los rateros mientras que éstos sólo intervienen al final de la intriga, aportaba una innovación en la medida en que dejaba ver y leer, no ya los engaños de los falsos mendigos como el *Jargon* o el *Vagabond* sino las estratagemas de los verdaderos ladrones, asaltadores de transeúntes o ladrones de viviendas [37].

Tratada con tono de burla, la actividad de los ladrones, que termina en un fracaso después de la intervención de Lucidor, no se presenta como peligrosa sólo por los bienes sino también para las personas, según el Balafré ("Y quienquiera que venga a agarrarnos del cuello/ será recibido con un disparo") y el Borgne ("La piedad del barbero es cruel para el herido/ y la del ladrón es cruel para sí misma/ y a menudo lo lleva a una infelicidad extrema/de nuestros crímenes nunca dejamos testigos/ después nos buscan con demasiado cuidado)". Esta es la razón por la cual el florecimiento de mendigos y ladrones en el escenario del ballet o de la comedia debe ser entendido como la compensación "grotesca" (esta palabra aparece a me-

nudo bajo la pluma de L'Estoile) de miedos bien asentados y no separados de las medidas tomadas para limpiar la ciudad de estas "clases peligrosas". Las representaciones que organizan el discurso de la policía están relacionadas con las que basan las figuras agradables de lo picaresco: como ejemplo, las deliberaciones del Consejo de reforma de la policía, reunido a pedido de Colbert en 1666 y 1667, donde el canciller Séguier explica que "los rateros conforman un cuerpo en París, que son oficiales y guardan entre ellos algunas disciplinas", y el teniente criminal del Châtelet agrega "que entre ellos tienen gran comunicación. [38]

Por otro lado, poner en escena el robo y los ladrones era un buen medio para renovar las fórmulas satíricas, a expensas de aquellos con quienes se codean ("Pero cuidado con el preboste. Corremos poco riesgo/ Ese hombre rodeado de caballeros errantes/ Atrapa a los pequeños ladrones y deja escapar a los grandes") o quienes las sobrepasan, por ejemplo, los partidarios o recaudadores de los impuestos reales: "Hay una mujer, viuda de un partidario/ que en un día robaba más que nosotros en un año/ y que por un impuesto que él impuso a la vendimia/ hizo de su vivienda un segundo Pont-au-Change/ allí se pueden acumular más bienes/ en todo hay dinero, incluso en los orinales". En este texto, que pertenece al repertorio burlesco, permanecen los motivos que el editor troyano de la traducción del *Buscón* creyó su deber cortar: por un lado las evocaciones fuertes de los suplicios, los cuerpos expuestos y despedazados, por otro, la figura de la intermediaria que, a su vez, vende los objetos robados, arregla los encuentros y mantiene "una casa de citas". Si el personaje de Ragonde, y por lo tanto la comedia, pudieron ingresar en el catálogo azul, en el momento mismo en que se mutila severamente la novela de Quevedo, se debe a dos razones. La primera, el texto sigue siendo prudente, y Ragonde no es verdaderamente una patrona de una casa de trato, sino sólo en la imaginación equivocada de Bérote que cree erróneamente "que vende menos ropa que muchachas". Por otra parte, la forma misma de la comedia en verso, como su vocabulario que elimina cualquier crudeza sexual, eufemiza un motivo que de otro modo parece intolerable en las ediciones prometidas a una gran circulación. Sin embargo, a pesar de ello, la comedia no hace carrera en el catálogo azul y su edición impresa para Raffle es la última que realizan los inpresores de Troyes.

Hacia un nueva figura: "el pillo de gran corazón"

El éxito del último de los textos que componen nuestro cuerpo

es sorprendente pero de una manera distinta. *L'Histoire de la Vie, Grandes Voleries et Subtilités de Guilleri, et de ses Compagnons et de Leur Fin Lamentable et Malheureuse* se edita varias veces en el siglo XVIII y bajo dos permisos diferentes. El primero es parisino y data del 1º de julio de 1718 y cubre una edición de la viuda de Jean Oudot, con aprobación del 26 de junio de 1718, que lleva una variante en el título: no menciona a Guilleri sino sólo *La Vie des Voleurs*. El segundo permiso es de Troyes, data del 12 de agosto de 1728, con aprobación del 7 de agosto: se encuentra en distintas ediciones realizadas por Garnier, Etienne y Jean-Antoine .[39] El libro sigue siendo popular a principios del siglo XIX, y es reeditado en Caen por los Chalopin con una nota fantasiosa: "En Lelis, Goderfe, rue de Nemenya", utilizada también por Deforges, un librero de Sillé-le -Guillaume que hacía trabajar a los impresores Del Maine ,[40] y en Troyes por Baudot, que le da una nueva cubierta, rosa, a la edición de Jean-Antoine Garnier.

En el momento de su ingreso al cuerpo azul, la historia de Guilleri ya tiene una existencia textual larga y uniforme. En su origen, un hecho histórico bien atestado: la actividad criminal de una banda de ladrones que pirateaba el Poitou entre 1602 y 1608, a la orden de los hermanos Guilleri. El documento más neto sobre sus aventuras es una memoria redactada por el preboste de Poitou, André Le Geai, señor de la Gestière, para reclamar el reintegro de los gastos que había tenido por la persecución y captura de los Guilleri y sus secuaces. [41] El texto caracteriza las actividades de la banda: "Dichos ladrones robaban en las casas de esos gentilhombres y otros robaban en los grandes caminos de las ferias reales de Fontenay y Niort, despojaban a los comerciantes y ricos campesinos, y los obligaban a pagar sumas extraordinarias bajo amenaza de muerte." Detalla los diferentes enfrentamientos entre los bandidos y las tropas reales comandadas por el señor de La Gestière y el teniente general del Haut-Poitou, el conde de Parabère, y enumera los ladrones que fueron colgados, y los arqueros muertos o heridos. En 1606, un hermano menor de Guilleri, el joven, cae prisionero y es apaleado en Nantes, luego dos años más tarde, "un tal Crongné" denuncia a Philippe Guilleri, que se había retirado a Gascogne para dedicarse al comercio del vino, y es capturado cerca de Bazas y apaleado en La Rochelle "por las muertes, los robos y los desfalcos antes mencionados". Al término de su memoria, el preboste de Poitou recapitula los gastos incurridos en "persecución, viajes, capturas y juicios de los susodichos ladrones", es decir, 7.000 a 8.000 libras por sus gastos, 12.000 a 15.000 por

los caballos, 3.000 o 4.000 por el mantenimiento de los arqueros entre julio de 1604 y marzo de 1606 y la recompensa ofrecida al denunciante.

A partir de este dato histórico, comenzarán a surgir los textos que pondrán en escena a los Guilleri y sus compañeros. En el origen de esta tradición hay dos libros ocasionales de dieciséis páginas que intentan explotar la actualidad del suplicio del mayor de los Guilleri en 1608. Sus títulos difieren y parecen estar relacionados con dos hechos diferentes. El primer texto, impreso por Jean de Marnef en Poitiers, se titula *La Prinse et Lamentable Desfaite du Cadet Guilleri lequel a esté Prins Avec Quatre Vingt de ses Compagnons auprès de Talmon et Roué à Nantes le 13 Mars 1608. Avec la Complainte qu'il a fait avant que Mourir*. El segundo, dos veces impreso en París en 1609 (una vez en la dirección de Abraham de Meaux), "junto a la copia impresa en La Rochelle para los herederos de Jerosme Hautain" y tiene como título *La Prinse et Defaicte du Capitaine Guillery qui a esté prins avec Soixante et Deux Voleurs de ses Compagnons qui ont esté Rouez en la Ville de La Rochelle le 25 Novembre 1608. Avec la Complainte qu'il a Faicte avant que Mourir.* [42] De hecho, salvo algunos cortes breves en las ediciones parisinas, el texto es el mismo, y relata tres o cuatro "sutiles invenciones' de Guilleri, luego su captura, su suplicio y el discurso que realiza antes de morir. En relación con el testimonio del señor de La Gestière, los ocasionales de 1609 manifiestan dos diferencias: por un lado, se dice que Guilleri es "el hijo menor de una gran casa de Bretagne (de la cual no incluí el nombre por miedo de ofender a alguno)" y no hijo de albañil; por otro, se confunde inextricablemente la suerte de ambos hermanos, porque en el ocasional del Poitou y en el impreso por Abraham de Meaux es "el hijo menor de Guilleri" que es capturado y apaleado (en Nantes para Marnef y en Saintes para de Meaux), mientras que en la otra edición parisina de 1609, es en La Rochelle, el capitán Guilleri en persona, que era un mejor eco de la actualidad pues el suplicio de La Rochelle de 1608 fue el de Philippe, el mayor de los hermanos.

El eco de estos ocasionales es verdadero. Pierre de L'Estoile, que relata en su diario el suplicio de Guilleri, sigue de muy cerca los ocasionales parisinos, copiándolos libremente. En los libros de L"Estoile se encuentran también los escritos que los Guilleri siembran "por los caminos" donde "descubren que querían la vida de los Señores de la Justicia, el dinero, el saqueo y recompensa de los Gentileshombres" (*La Prinse et Défaicte*, edición de Meaux, pág. 10), la orden del rey para atraparlos, el sitio de la fortaleza de los bandidos, la captura de

Guilleri y de ochenta de los suyos, su suplicio en Saintes y el de sus compañeros "en diversos prebostazgos". [43] Otro signo del éxito de la historia de Guilleri: un pequeño panfleto impreso por Antoine du Breuil en 1615 y dirigido contra los príncipes levantados, bajo la instigación de Condé, contra la autoridad real. Bajo el título *Reproches du Capitaine Guilleri Faicts aux Carabins, Picoreurs et Pillards de l'Armée de Messieurs les Princes*, el panfleto que quiere estigmatizar las exacciones de las tropas sublevadas por los príncipes, utiliza al héroe y el texto mismo de los ocasionales dedicados a Guilleri. [44] La polémica disposición del panfleto es simple: a cada uno de los diez episodios recortados de la vida del bandido (e introducido por fórmulas tales como "Cuando era Guilleri", "aunque fuera Guilleri") corresponde una denuncia de los soldados de los príncipes, cobardes, ladrones, asesinos.

Allí, la figura de Guilleri adquiere un nuevo color. Los ocasionales presentaban al ladrón bajo una mala perspectiva: "Avanza su mano asesina sobre el transeúnte y sus deseos al pillaje", y el publicado en Poitiers declara no querer contar más "que un rasgo o dos de sus maldades y de las sutiles invenciones de las que hacían uso para encontrar el medio de arrancar la sustancia de los pobres que caen en sus redes". Solo la "queja" del ajusticiado antes de su muerte redime al pillo y así surge la moraleja de la historia: "Los mejores naturales pueden ser corrompidos, como el mío que, al dejarse halagar por las persuasiones de mi hermano que estaba envuelto en las redes de la desesperación, se dejó llevar a estas corrupciones que hoy me hacen poner los pelos de punta al contemplar mi falta." Guilleri, arrepentido y constante en el castigo, se debe apartar del crimen: "Porque debo aquí servir de ejemplo, para desalentar a aquellos que desearían sumarse a los desórdenes en los cuales me vi envuelto, espero que Dios me abra la puerta del Paraíso." En el panfleto de 1615, Guilleri, a pesar de ser un bandido, lo es infinitamente menos que los soldadotes de los príncipes, y allí se traza su retrato de una manera diferente. El autor insiste de hecho en su coraje y en su fidelidad cuando era soldado al servicio del duque de Mercoeur, excusa su falta por la desesperación de un retiro forzado, subraya su humanidad con respecto a sus víctimas. Así se esboza la figura de un bandido generoso, enemigo del crimen, clemente en el hurto, compasivo con los desgraciados: "Cuando encontraba a alguno en los caminos [...] si veía que no tenía dinero suficiente como para completar su viaje, le daba del mío; y si tenía más de lo que necesitaba para completarlo, lo contábamos y lo repartíamos como her-

manos y luego los dejaba ir sin causarle ningún daño". Desde los primeros años del siglo XVII, poco tiempo después del suplicio del "verdadero" Guilleri, los textos perfilan dos versiones diferentes de su historia: una lo pinta como temible, redimido sólo por sus remordimientos y su coraje en la adversidad, la otra esboza, con una intención polémica, la figura de un ladrón "consciente, fiel y abordable", cuyos engaños no son nada en comparación con las crueldades de los soldados de los príncipes.

Entre estas dos imágenes, la literatura elige en primer lugar, la primera. Se trata de un Guilleri cruel y odiado que propone François de Calvi en su *Inventaire Général de l'Historie des Larrons. Où sont Contenus leurs Stratagèmes, Tromperies, Supplices, Vols, Assassinats et Généralment ce qu'ils ont fait de plus Mémorables en France*, editado en Rouen en 1633. En este largo libro, que quiere a la vez descubrir los artificios de los ladrones para prevenir al público y mostrar "los actos más trágicos" como "los consejos más sangrantes", Calvi introduce al principio de su libro II tres capítulos que relatan la vida trágica del capitán Lycaon que retoman la materia, y a veces las fórmulas de los ocasionales consagrados a Guilleri. El relato, que recuerda sin embargo los "padres nobles" del bandido y su coraje al servicio del duque de Mercure (Mercoeur), insiste desde el principio en su inclinación por el mal: "Cada uno decía que no era un hombre sino un monstruo que el Infierno había vomitado desde lo profundo de sus abismos para hacerlo cometer un día una infinidad de robos y pillerías". Convertido en jefe de una banda, Lycaon-Guilleri multiplica sus crueldades: "sus tropas no le perdonaban la vida a ninguno de aquellos con los que se cruzaban y que parecían tener dinero"; los siete arqueros desprovistos de sus ropas terminan colgados de las ramas de los árboles cubiertos sólo por sus casacas, "espectáculo bastante espantoso"; al verdugo, que encuentran cerca de Pontoise y lo engañan, "lo atan a las ramas con una jarretera y lo matan". Asesino, Lycaon es también hechicero. Este rasgo, ya presente en los ocasionales ("tiene un espíritu familiar, por el cual se hace llevar a todas partes donde quiere en menos de un segundo") aquí se ve acentuado: "creíamos que era hechicero", "tenía un espíritu familiar con él". En especial, los robos y asesinatos de la banda despertaban contra ella la cólera del pueblo, contento de la captura y muerte del hermano de Lycaon, "apaleado a la vista de toda la nobleza del país y para alegría de todo el pueblo que lo deseaba aun más", así como también del cruel capitán: "Es imposible relatar cuánto se alegraron las provincias vecinas al en-

terarse de esta ejecución, pues podemos afirmar que jamás hemos visto un monstruo de este tipo". Al igual que en los ocasionales, sólo lo redime su fin: "Murió con una constancia admirable, a pesar de que todo el mundo estuvo en su contra, que no tuvieron piedad al ver la resolución que tenía delante de la muerte, y de las bellas palabras que dijo antes de dar el último suspiro. Esto nos enseña que lo más importante no es sólo empezar bien sino terminar bien".

Calvi toma entonces los ocasionales de comienzos de siglo como matrices de su relato, pero transforma el nombre de su malvado protagonista, agrega algunos episodios inéditos (los arqueros despojados y ahorcados, el encuentro del preboste de Rouen, la muerte del verdugo de Pontoise), y agrega constantemente a su narración comparaciones mitológicas y referencias antiguas para darle al texto una dignidad literaria que no poseían los libros de actualidad. También juega con el contraste divertido que existe entre la aventura criminal de Lycaon y la nobleza de los héroes antiguos con los cuales lo compara. No es en esta versión negra y erudita de Guilleri que los troyanos encontrarán su fortuna. El texto que eligen se encuentra en otra parte, en una de las numerosas continuaciones y reediciones de una obra de François de Rosset, poeta, traductor y compilador: *Les Histoires Tragiques de Nostre Temps. Où sont Contenues les Morts Funestes et Lamentables de Plusieurs Personnes, Arrivées par leurs Ambitions, Amours Déréglées, Sortilèges, Vols, Rapines, et par Autores Accidents Divers et Mémorables.*

Se trata de un libro publicado en Cambrai en 1614 y reeditado a menudo en la primera mitad del siglo XVII: cinco ediciones entre 1615 y 1619, seis en la década de 1620, seis entre 1630 y 1655. En las ediciones lyonesas del título, la de 1623 de Simon Arnoullet, la de François de la Bottière en 1653, la de Jean Molin en 1662 u otras, en 1679 y 1685, aparece una historia nueva que se encuentra en las ediciones de Rouen a partir de 1688. Su título: "Acerca de los grandes robos y sutilezas de Guilleri, y su lamentable fin". Al quitarle al texto todos sus accesorios antiguos, al limitar la narración a algunos episodios, además abreviados, al agregar un fin más cercano a la realidad histórica, ya que ésta evoca el retrato de Guilleri, Rosset formula la historia de Guilleri en una forma compatible con las exigencias del público del libro azul, al menos tal como las consideran los editores. A partir de aquí, el relato conoce una doble vida editorial. Por un lado, se lo reedita a menudo en el seno de las *Histoires Mémorables et Tragiques de ce Temps*, reimpresas en Lyon en 1685, en Rouen en

1700, en Lyon en 1701 y 1721. [45] Por otro, ingresa al catálogo azul donde su éxito continúa hasta el siglo XIX. Entre el texto de las ediciones de Troyes y el de las *Histoires Mémorables*, las diferencias son mínimas, limitadas a algunos retoques de estilo que eliminan giros difíciles o antiguos, simplifican la escritura, abrevian el relato haciendo las frases más cortas, eliminan relativas o adjetivos. La única diferencia formal de importancia: la división del texto. El editor troyano lo divide en diez capítulos (que Rosset no menciona) de los cuales sólo el último: "Cómo Guilleri se enamora", es un tanto más extenso. El relato está claramente fragmentado en una serie de historietas que cuentan pequeñas aventuras permitiendo así una lectura separada. Por otra parte, los libros de Troyes introducen una respiración en párrafos que no se encuentra en las ediciones anteriores del relato. Por ejemplo en la edición de Rouen realizada en 1700 por Antoine Le Prévost, la historia está dividida en 22 párrafos; en la edición de la viuda de Nicolas Oudot en 37. Sin embargo, el texto así es mucho más accesible.

Para una historia de las figuras de la literatura picaresca, el *Guilleri* azul, que retoma el de Rosset, es un texto de unión. Por un lado, toma prestadas fórmulas antiguas que reconcilia, por ejemplo, la *Vie Généreuse*. Se trata de una biografía, que aquí no es autobiografía, cuyas aventuras están inscritas en un terruño localizado, por otra parte el mismo que atraviesa Pechon de Ruby. Al igual que Pechon, Guilleri es un caballero bretón; al igual que él, recorre la región comprendida entre Niort, Fontenay-le-Comte y La Rochelle, antes de retirarse a Saint-Justin, "pueblo apartado del mundo" en el desierto de Landes, y de caer prisionero en Royan; al igual que él, multiplica lo que el autor designa como "sutilezas". Otro punto en común a los dos textos: su brevedad y su división en capítulos pequeños. El autor retoma tres veces el tema de esta brevedad necesaria: "Si quisiera describir todas las maldades que hizo durante nueve o diez años en los que llevó una vida tan detestable, tendría que escribir un libro muy grueso, pero en lugar eso, decidí escribir un discurso pequeño. Me contentaré entonces con relatar brevemente las sutilezas más notables que ha ejercido durante el tiempo que llevó una vida de ladrón". "Si quisiera describir los engaños que realizó mientras llevó una vida de ladrón necesitaría un volumen entero y no uno abreviado, al cual estoy obligado desde el principio." Y más adelante: "Me contentaré con lo que he escrito sobre su vida para no ser demasiado prolijo". Estas justificaciones, que recuerdan la que cierra la *Vie Généreuse*, inscriben el libro en la tradición de los relatos graciosos, cortos y fáciles de leer, fácilmente

descifrables por todos aquellos cuya lectura podía verse desalentada ante un texto demasiado extenso.

Compuesto según modelos antiguos, presentes en los orígenes mismos del fondo de Troyes, el libro utiliza los recursos del burlesco, en particular los disfraces y los reconocimientos tal como se encuentran en *l'Intrigue des Filous.* Es así como, sucesivamente, Guilleri "se disfraza de mensajero", "se viste de ermitaño", luego "se disfraza de caballero". Es desenmascarado dos veces: por un vendedor de Bordeaux en su retiro de Saint-Justin, por un vendedor de Saintes en el barco que lo lleva a Rochefort. Al contrastar máscaras y descubrimientos, el relato hace suceder las fortunas y los infortunios del héroe. En el momento en que los robos de Guilleri le aseguran gloria y dinero, lo golpea la muerte de su hermano, y cuando elige el camino de la honestidad es reconocido y denunciado por una de sus antiguas víctimas. El autor, en ambas ocasiones, subraya esta trayectoria caótica del destino humano: "Pero como la buena fortuna siempre le había sonreido, le dejó ver una jugada de su acostumbrada inconstancia", "se bañaba en sus delicias, creyendo que nadie lo reconocería: pero el miserable no consideraba que Dios conocía todos sus secretos". Es así como se unen procedimientos burlescos y la consecuencia de la inconstancia, pues bajo las apariencias de la honestidad Guilleri engaña al mundo, y a la inversa, es reconocido como ladrón cuando ya ha dejado de serlo.

Sin embargo, la novedad de Guilleri está en otra parte: es, en efecto, el primer texto que perfila en el cuerpo azul una figura nueva, la del bandido generoso, encarnado luego por Cartouche y Mandrin. Es posible señalar en este relato los diferentes rasgos considerados como característicos de los "pillos de gran corazón" en el imaginario colectivo de las sociedades preindustriales. [46] Cada una de sus propiedades, reconocidas por E. J. Hobsbawm, se aplica perfectamente a Guilleri:

1. El pillo de gran corazón no es al comienzo un criminal: de hecho, Guilleri, que es de noble extracción, es "forzado" al bandolerismo por la disolución del ejército sublevado por Enrique IV contra el duque de Saboya. Así se pierde la ocasión de señalar una juventud estudiantil muy turbulenta: debido a "sus pocos ingresos" la paz lo obliga a "elegir otra cosa para ganarse su miserable vida".

2. Repara sus errores y le quita a los ricos para darles a los pobres: "Aquellos con los que se cruzaba y no tenían dinero, se los daba,

y a aquellos que tenían, les quitaba la mitad". Guilleri redistribuye las riquezas sustituyendo la caridad deficiente de los ricos.

3. No es enemigo del rey sino de los opresores locales: en el libro, Guilleri nunca aparece en una rebelión contra el soberano (causa indirecta de su miseria), cuyo furor está calificado de "justo" y todas sus víctimas son aquellas que dominan y a menudo explotan la mayoría. Es así que ataca a un rico campesino que disimulaba su riqueza, ridiculiza a los prebostes y sus arqueros y despoja a los vendedores de las ciudades. Es así como el ladrón es a su vez robado o que son atrapados aquellos que pensaban atrapar.

4. Sólo mata en caso de legítima defensa: "Odiaba los asesinatos y si alguno de los suyos había cometido algún crimen, los castigaba con rudeza". Las "sutilezas" de Guilleri siempre dejan con vida a aquellos que son víctimas de ellas e incluso, a menudo también la cartea. Al campesino sólo le roban a medias, a los arqueros los atan a los árboles "sin hacerles nada más", luego una vez desatados "Guilleri les hacía devolver todo lo que les pertenecía". Aquí la burla es más importante que el robo, y la actividad criminal es principalmente burla de la autoridad usurpada o de la riqueza mal adquirida. Esta es la razón por la que el narrador la califica, por lo general, sin reprobación e insiste en la ingeniosidad de los engaños o la sutileza de las invenciones.

5. Se convierte en un miembro respetado de la comunidad: Guilleri, que ahora llevaba una vida honesta, se casa con una rica viuda y "se eleva a uno de los mayores grados de fortuna", disfruta de su matrimonio y de su retiro castellano. Aquí existe una diferencia con el retrato canónico del bandido social: Guilleri ha abandonado los horizontes de su juventud para no regresar nunca y pasa sus días felizmente, ocultando su vida pasada.

6. Es invisible e invulnerable: los prebostes y los arqueros nada pueden hacer contra Guilleri, ni de la época de su vida de ladrón ni luego de ser sorprendido en su castillo ("se escondió en lo más espeso del bosque y les resultó imposible poder atraparlo"). Esta invulnerabilidad es considerada como el origen mágico, pero el texto troyano es aquí más prudente y no habla demasiado sobre un tema susceptible de enojar la ortodoxia religiosa: "Muchos sostienen que tenía un espíritu familiar, que lo conducía en sus empresas. Dejo aeste juicio a su discreción y prefiero no opinar sobre este punto".

7. Muere únicamente porque lo traicionan: aquí el vendedor de Saintes y el preboste de La Rochelle, deseosos de vengarse, uno del robo de ochenta escudos y el otro del engaño del que había sido vícti-

ma, sorprenden la buena fe de Guilleri, que confiesa sus faltas y luego "lo apalean como castigo por sus robos".

El retrato así trazado de Guilleri insiste en sus cualidades morales: el hombre es valiente, generoso, dotado de "bellas cualidades" y de "raras perfecciones", liberal y cortés. Un poco como el Buscon francés que al final de la novela encuentra su verdadera identidad, Guilleri, luego de su retiro y su matrimonio, lleva una vida en conformidad con las promesas de su carácter y de su espíritu. Pero la moral exige que sea castigado y que expíe por medio del suplicio. El libro confiesa de esta manera la tensión que lo atraviesa: por un lado, esboza la figura "positiva" de un bandido social, propuesto para simpatía y compasión del lector, pero por el otro, debe enseñar una moral, que es la del justo castigo por las faltas cometidas. De aquí surge toda una serie de rasgos que no se encuentran en la imagen corriente del "pillo de gran corazón". Por una parte, Guilleri, trastornado por la muerte de su hermano, aspira a cambiar de vida y reconoce como pecadora y culpable la suya: "Sólo soñaba con retirarse a algún lugar desconocido para pasar allí el resto de sus días en el temor de Dios". Por otra, como lo atestigua el discurso que dirige a sus compañeros, el castigo de Dios al igual que el del rey son, para él, castigos legítimos que el pecador debe aceptar, lo que hará con una sola palabra luego de su captura: "Veo que Dios quiere castigarme por mis faltas".

Construido a partir de motivos que pertenecían a los ocasionales, pero también anunciador de los libros consagrados a Cartouche, luego a Mandrin, *Guilleri* posee un estatus ambiguo. Fija en el escrito de gran circulación, bajo la forma de una biografía divertida, motivos que pertenecen al imaginario popular y que elaboran la figura del bandido social, amado y admirado. Presente en las tradiciones orales y la memoria colectiva, al alimentar poemas y baladas, esta figura, muy atestada en las sociedades tradicionales, encuentra en Guilleri su primera encarnación del catálogo azul. Pero la encuentra en un momento y en una forma sometida al control estricto de la moral cristiana. El libro debe entonces apartarse del mal, enseñar los castigos ineluctables, conducir a una vida que no sea la de Guilleri. Por eso, la disparidad de un texto que exalta y reprueba a su héroe, compadece sus miserias y sin embargo celebra su castigo, vuelve amable sus sutilezas al mismo tiempo que las considera conductas merecedoras de castigo. El motivo del bandido social debe componer una moral del respeto del orden y de la obediencia a los mandamientos, y el héroe positivo es al mismo tiempo un pecador castigado. La caída habla de la compasión y la

severidad que debe inspirar al mismo tiempo: "He aquí el fin de ese desgraciado ladrón que creía evitar los justos castigos de Dios con su huida". Y Rosset agregaba: "Pero al fin tuvo que pagar el tributo de su maldad". Texto contradictorio, *Guilleri* muestra bien cómo los motivos de una cultura popular pueden ser reformulados y reinterpretados en la escritura de aquellos que los ponen en libros para restituirlos de otro modo, a la mayoría.

Figuras y lecturas del picaresco

No hay duda de que los títulos que componen el corpus "pícaro" de la Biblioteca Azul conocieron un éxito enorme. Sus precios, a menudo irrisorios, osn una razón de ello: es así como a fines del siglo XVIII, el ruanés Lecrêne-Labbey propone a los libreros y vendedores ambulantes *Guilleri* por doce cuartos la docena, el *Jargon* por quince cuartos la docena y el *Buscon*, más caro porque era más voluminoso, por tres libras con doce centavos la docena [47]. Treinta o cuarenta años más tarde, el registro que lleva el librero Chalopin es testimonio de la importancia de los stocks y de la regularidad de la venta de los libros de literatura picaresca. Por ejemplo, el *Jargon*, vendido a treinta centavos: hacia 1820, Chalopin compra 4500 ejemplares, en 1822: 3400, en 1825: 3300 y hacia 1829: 2700. La circulación del *Dictionnaire Argotique*, es decir, el *Supplément*, editado con la nota: "En Vergne, en la librería de Mesière", no es menor: 3068 ejemplares en el stock hacia 1820, 2468 dos años más tarde, 1900 hacia 1829. [48] Este ejemplo, que sólo concierne a uno de los difusores provinciales de los libros azules, es suficiente prueba de la fidelidad de la demanda para el lenguaje de germanía y la monarquía pícara. ¿Cómo comprender entonces esta atracción del público, amplia desde el siglo XVII y mayor aun más adelante, por los textos que le proponían figuras inquietantes y divertidas de todo tipo de embusteros?

Su éxito parece inscribirse en dos experiencias colectivas, creadoras de un interés, amedrentado y fascinado a la vez, por aquellos que viven fuera de las reglas a expensas del prójimo. La primera es urbana y está arraigada en el centro de los siglo XVI y XVII: es entonces que se desarrolla una conciencia inquieta ante aquello que es considerado como un crecimiento sin precedentes de la población urbana de mendigos y vagabundos. [49] Proliferan los textos que denuncian la invasión de las ciudades (en especial la más grande de ellas, París) por mendigos foráneos. Las autoridades y los notables

multiplican las descripciones horrorizadas de los refugios naturales de estos desarraigos llegados a la ciudad para mendigar o robar: por un lado, los barrios al otro lado de las puertas de la ciudad, por el otro, los pasajes y callejuelas que abundan en las ciudades antiguas y que sirven de refugio para los "ladrones nocturnos", como dice una memoria de 1595. En la capital, una de estas concentraciones golpea la imaginación más que cualquier otra: "El lugar vulgarmente llamado la Corte de los Milagros, detrás de las Filles-Dieu, debajo de una muralla entre la puerta Saint-Denis y Montmartre". Incluida en los textos de comienzos del siglo XVII, al figurar por primera vez como designación topográfica en el mapa de Gomboust de 1652, la Corte de los Milagros data sin duda del último cuarto del siglo XVI, y no como lo quiso Hugo a fines de la Edad Media. Estas múltimples incrustaciones pícaras en el tejido urbano, que crean proximidad y familiaridad entre los honestos y los pillos, fueron percibidas como una amenaza intolerable para la seguridad y la moralidad urbanas, pero también como una reserva de figuras pintorescas, cuya inmoralidad atraía y cuyos artificios cautivaban.

A esta primera experiencia social, que creaba una expectativa por los textos que imitaban pero también eufemizaban las figuras de la realidad, se agrega una segunda, rural, que explica sin duda el éxito perpetuado de los diccionarios de jergas. Estos siempres se presentan como reveladores del lenguaje de los vendedores ambulantes, y recordemos que en el siglo XIX *le Jargon ou Langage de l'Argot Réformé* cambia su antiguo título "como se usa en la actualidad entre los buenos pobres" por uno nuevo"que utilizan los mercero, vendedores y otros". La sustitución indica claramente que la figura y el lenguaje del vendedor ambulante inquietan e intrigan. Para los lectores rurales de libros azules, el mercero es a la vez un embustero peligroso pero también un astuto entretenedor. Mitad vendedor, mitad ladrón, el vendedor abusa de la buena fe de sus clientes, pero su malicia y su habilidad hacen que se perdone su consumición tomada de gorra. Esta ambivalencia marca una tradición literaria desde el siglo XVI, y se rencuentra en los relatos del siglo XIX y actuales, que atribuyen a los vendedores ambulantes una reputación de astutos. [50] El desciframiento de su lenguaje secreto podía ser considerado como una revancha por todos sus engaños y malicias y el *Jargon* permitía así al engañado, engañar a su vez. A ello se debe el éxito que continuó hasta los siglos XVIII y XIX de un libro que daba la ilusión de un juego más equitativo entre el vendedor itinerante y

las comunidades sedentarias.

Para satisfacer el horizonte de expectativas así constituido por las reuniones, en la ciudad y en el campo, entre clientes de libros azules y figuras marginales, los editores troyanos buscaron en el repertorio de los textos que les parecían más apropiados para alimentar la imaginación de los lectores. De aquí surge un corpus que mezcla textos franceses y traducciones, primeras ediciones y reediciones, picaresco y burlesco, relatos de vida y taxonomías. Como era su costumbre, los Oudot y los Garnier utilizan textos que ya estaban ahí, con riesgo de modificarlos, ya sea para evitar una censura religiosa, o para hacerlos más fácilmente legibles para lectores que sabían no estaban muy familiarizados con el libro. El ejemplo de la literatura pícara sostiene plenamente la idea según la cual la Biblioteca Azul no sería un conjunto de textos propios a una cultura designada como popular, [51] sino una fórmula editorial susceptible de apoderarse, bajo el precio de algunas revisiones, de todos los materiales textuales que parecían poder contener una demanda largamente compartida.

Al transponer en figuras literarias las experiencias sociales comunes, los libros de literatura picaresca pueden adquirir así valor literario e inscribir en el imaginario de los dominantes motivos que se dan por reales. No hay mejor prueba que la descripción que introduce Sauval en su *Histoire et Recherches des Antiquités de la Ville de Paris*, aparecido en 1724. [52] En un capítulo del libro V del primer tomo, consagrado a la "Corte de los Milagros", Sauval describe primero lo que ha visto, personalmente, durante una visita a ese lugar, después de haber sido desalojado de sus habitantes tradicionales por el teniente de policía La Reynie. Luego el relato evoca la existencia pasada de la comunidad pícara en esos bellos días: para ello, Sauval compila *Le Jargon ou Langage de l'Argot Réformé*, que adquiere así un estatus de descripción objetiva de una realidad pasada pero todavlia presente. Del *Jargon*, Sauval retoma el motivo esencial, el de la monarquía de germanía: "Para ellos, son los pobres que se ven en las ferias, en los perdones, en los mercados: son tantos que componen un gran reino: tienen un Rey, Leyes, Oficiales, Estados y un lenguaje particular." También retiene la nomenclatura pícara: "Sus oficiales se llaman: Mojigatos, Huérfanos, Mercaderes, *Malingreux* y *Capons*, Pobres, Tunantuelos, Bribones, Beatos, Pícaros, Rechonchos, etcétera." Describe también la figura real, más o menos así: "Su Rey toma el nombre de Grand Coesre, algunas veces Rey de

Thunes, a causa de un bribonzuelo llamado así, que fue Rey tres años seguidos y que se hacía llevar por dos grandes perros atados a una carretilla y que murió en Bordeaux". Sigue un resumen, compuesto libremente, de las distintas partes del libro, donde se encuentran detalladas las distintas "diligencias" de los jergoneros en sus términos que ponen en francés las descripciones de Ollivier Chereau. En su texto, Sauval hace dos referencias. La primera, topográfica, circunscribe un espacio, el de la Corte de los Milagros que fue limpiada por Reynie y que todavía existe con otros habitantes en el momento en que escribe: "Allí vi una casa de barro a medio enterrar, vieja y podrida, que no tiene cuatro toesas de superficie y donde se alojan por lo menos cincuenta parejas cargadas de una infinidad de pequeños legítimos, naturales y robados". La otra referencia (oculta como tal a los ojos del lector) es textual: el *Jargon*, leído literalmente, proporciona la materia misma de una descripción de la sociedad de los súbditos y oficiales del Grand Coesre. Puede ser que Sauval haya sido "engañado" por el libro azul, o que quiera engañar al lector dándole el invento por verídico, [53] lo cierto es que su texto indica una de las posibles lecturas de los libros del picaresco: la que anula su "literalidad" para reconocer, al pie de la letra, figuras de la realidad.

De hecho, la producción de efectos de realidad es uno de los objetivos a los que apuntaban los textos pícaros del catálogo azul. A esto se deben las preferencias de los editores de Troyes por los relatos biográficos, las historias inscritas en territorios localizados, las nomenclaturas objetivas. Estas formas narrativas tienen un mismo objetivo: llevar al lector a creer lo que se le relata y a considerar como verdadero el discurso que se le hace. Pero, al mismo tiempo y en los mismos textos, la parodia se expresa como tal, revelando, para aquel que sabe leer, las trampas del relato. La ficción puede ser dada de entrada, como en la intriga de la comedia, pero, por lo general, se indica en forma más sutil, por la inscripción del texto en la tradición carnavalesca o el juego burlesco, por la invitación a una lectura divertida por lo pintoresco y por lo chistoso. Creerla no carece de una risa que la desmiente y la adhesión solicitada va con una distancia que toma la literatura por tal. Entre la fábula contada como fábula y los efectos de realidad, es sutil el equilibrio que autoriza lecturas múltiples, más o menos convencidas por la letra, más o menos informadas y divertidas de la parodia. ¿Pero no es acaso la misma lectura que cree y no cree, que acepta la verdad del relato sin engañarse so-

bre su valor auténtico? ¿Y no podemos caracterizar como "popular" esta relación con los textos que requiere ser tomada como real al mismo tiempo que demuestra que son ilusiones? [54] Allí reside tal vez la característica fundamental de lo que esperan los lectores de los libros azules, y también la razón del éxito de la literatura picaresca que pone en textos fragmentos de la experiencia social al mismo tiempo que les aporta una desmentida paródica, lo que hace que la acción sea a la vez conocida y olvidable.

Notas

1

[1] Véanse las primeras páginas del artículo de F. Gilbert: "Intellectual history: its aims and methods", *Daedalus, Historical Studies Today*, invierno 1971, págs. 80-97.

[2] J. Ehrard: "Histoire des idées et histoire littéraire", en: *Problèmes et Méthodes de l'Histoire Littéraire. Colloque 18 novembre 1972*, Publicaciones de la Société d'Histoire Littéraire de la France, Paris, A. Colin, 1974, págs. 68-80.

[3] R. Darnton: "Intellectual and cultural history", en *The Past Before Us: Contemporary Historical Writing in the United States*, M. Kammer, comp., Cornell University Press, 1980, pág. 337.

[4] Véase: J. Revel: "The annales: continuities and discontinuities", *Review*, vol. I, número 3/4, Invierno/Primavera 1978, págs. 9-18 y: "Histoire et sciences sociales: les paradigmes des Annales", *Annales E.S.C.*, 1979, págs, 1360-1376.

[5] L. Febvre: "Guillaume Budé et les origines de l'humanisme français. A propos d'ouvrages récents". *Revue de Synthese Historique*, 1907, retomado en *Pour une histoire a part entiere*, Paris, SEVPEN, 1962, pág. 708.

[6] *Idem*: "Une question d'influence: Proudhon et les syndicalismes des années 1900-1914", RSH, 1909, retomado en *Pour une histoire a part entiere, op.cit.*, pág. 785.

[7] *Idem*: "Leur histoire et la nôtre", *Annales d'Histoire Economique et Sociale*, 1928, retomado en *Combats pour l'Histoire*, Paris, A. Colin, 1953, pág. 278.

[8] *Idem*: "Doctrines et sociétés. Etienne Gilson et la philosophie du XVI siècle", *Annales E.S.C.*, 1948, retomado en *Combats pour l'Histoire, op. cit.*, pág. 288.

[9] E. Panofsky: *Architecture gothique et pensée scolastique*, precedido por *L'abbé Suger de Saint Denis*, traducción y nota final de P. Bourdieu, Paris, Ed. de Minuit, 1967.

[10] L. Febvre: *Le Problème de l'Incroyance au XVI Siècle. La Religion de Rabelais*. 1942, reedición, Paris, Albin Michel ("L'Evolution de l'Humanité"), 1968, págs. 141-142.

[11] *Ibídem*, pág. 394.

[12] L. Lévy-Bruhl: *La Mentalité Primitive*, 1922, reeditado, Paris, Retz, 1976, pág. 41.

[13] L. Febvre: *Amour sacré, amour profane*. Authour de *l'Heptaméron*, 1944, reeditado, Paris, Gallimard ("Idées"), 1971, pág. 10.

[14] M. Bloch: *La Société Féodale*, 1939, reeditado, Paris, Albin Michel ("L'Evolution de l'Humanité"), 1968, págs. 115-128.

[15] Véase: G. Duby: "L'histoire des mentalités", en *L'Histoire et ses Méthodes*, Paris, Gallimard ("La Pléiade"), 1961, págs. 937-966; R. Mandrou: "L'histoire des mentalités", en *Encyclopedia Universalis*, vol. VIII, 1968, págs. 436-438; G. Duby: "Histoire sociale et histoire des mentalités. Le Moyen Age", 1970, en *Aujourd'hui l'Histoire*, Paris, Editions Sociales, 1974, págs. 201-217; J. Le Goff: "Les mentalités. Une histoire Ambiguë", en *Faire de l'Histoire*, Paris, Gallimard, 1974, t. III, págs. 76-94; P. Aries: "L'histoire des mentalités" et R. Chartier: "Outillage mental", en *La Nouvelle Histoire*, Paris, Retz, 1978, págs. 402-423 y págs. 448-452.

[16] Véanse sus tres artículos: "Méthodes et solutions pratiques. Henri Wallon et la Psychologie appliquée", *Annales d'Histoire Economique et Sociale*, 1931, "Une vue d'ensemble. Histoire et psychologie", *Encyclopédie Française*, 1938 y "Comment reconstituer la vie affective d'autrefois? La sensibilité et l'histoire", *Annales d'Histoire Sociale"*, 1941, retomado en *Combats pour l'histoire*, *op. cit. supra* N° 7, págs. 201-238.

[17] I. Meyerson: *Les Fonctions Psychologiques et les Œuvres*, Paris, Vrin, 1948.

[18] J. P. Vernant: *Mythe et Pensée chez les Grecs. Etudes de Psychologie Historique*, Paris, Maspero, 1965, pág. 13-14.

[19] A. Dupront: "Problèmes et méthodes d'une histoire de la psychologie collective", *Annales E.S.C.*, 1961, págs. 3-11.

[20] *Ibídem*, pág. 8.

[21] P. Chaunu: "Un nouveau champ pour l'histoire sérielle: le quantitatif au troisième niveau", en *Mélanges en l'Honneur de Fernand Braudel*, Toulouse, Privat, 1973, t. II, págs. 105-125.

[22] F. Braudel: "*La Méditerranée et le Monde Méditerranéen a l'Epoque de Philippe II*, 2° ed., Paris, Colin, 1966, t. I, págs. 16-17 y "Histoire et sciences sociales. La longue durée", 1959, en: *Ecrits sur l'Histoire*, Paris, Flammarion, 1969, págs. 41-83.

[23] Véase R. Robin: *Histoire et Linguistique*, Paris, A. Colin, 1973.

[24] L. Goldmann: *Le Dieu Caché. Etude sur la Vision Tragique dans les Pensées de Pascal et dans le Théâtre de Racine*, Paris, Gallimard, 1955, y el artículo de R. Mandrou: "Tragique au XVII siècle. A propos de travaux récents", *Annales E.S.C.*, 1957, págs. 305-313.

[25] L. Goldmann: *op.cit.*, pág. 26.

[26] J. Ehrard: Art. cit. supra, n. 2, pág. 79.

[27] A. Dupront: Art. cit. supra, n. 19.

[28] F. Venturi: *Utopia e Riforma nell'Illuminismo*, Turin, Einaudi, 1970, pág. 24.

[29] J. Ehrard: "Histoire des idées et histoire sociale en France au XVII siècle: réflexions de méthode", en *Niveaux de Culture et Groupes Sociaux*, actas del coloquio reunido del 7 al 9 de mayo de 1966 en la Escuela Normal Superior, Paris, La Haya, Mouton, 1967, págs. 171-178.

[30] *Ibídem*, pág. 175, y la intervención de J. Proust, págs. 181-183.

[31] C. Ginzburg: *Il Formaggio et I Vermi. Il Cosmo di un Mugnaio del' 500*, Turín, Elinaudo, 1976, págs. XXI-XXII.

[32] P. Bourdieu: *La Distinction. Critique Sociale du Jugement.* Paris, Ed. de Minuit, 1979, págs. 70-87.

[33] Por ejemplo, R. Darnton, art. cit. supra n. 3.

[34] G. Bachelard: *La Formation de l'Esprit Scientifique. Contribution à une Psychanalyse de la Connaissance Objective*, Paris, Vrin, 1939.

[35] A. Koyré: *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1957, trad. francesa *Du Monde Clos à l'Univers Infini*, Paris, P.U.F., 1962, págs. 1-6.

[36] A título de ejemplos, véase el libro citado en la nota 31 de C. Ginzburg consagrado a la cosmología de un molinero del Frioul, Domenico Scandella llamado Menocchio y los ensayos de N. Z. Davis, que plantean a partir de algunos "case studies" el problema de las relaciones entre la elección religiosa y la pertenencia social, reunidos en *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford University Press, 1975.

[37] J. Higham: "Intellectual history and its neighbours", *The Journal of the History of Ideas*, vol. XV, número 3, 1954, pág. 346.

[38] Véase M. Bakhtine: *L'Œuvre de François Rabelais et la Culture Populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, trad. francesa, Paris, Gallimard, 1970.

[39] M. Soriano: *Les Contes de Perrault. Culture Savante et Traditions Populaires*, Paris, Gallimard, 1968.

[40] M. Bakhtine: *op.cit. supra*, n. 38, pág. 67.

[41] C. Ginzburg: *op.cit. supra*, n. 31, pág. 80.

[42] F. Gilbert: art. cit. supra, n. 1, pág. 92.

[43] M. de Certeau: *L'Invention du Quotidien*, T. I: *Arts de Faire*, Paris, U.G.E. (10/18), 1980, pág. 11.

[44] R. Hoggart: *The Uses of Literacy*, 1957, trad. francesa, *La Culture du Pauvre. Etude sur le Style de Vie des Classes Populaires en Angleterre*, Paris, Ed. de Minuit, 1970, págs. 263-298 y la presentación de J. C. Passeron, págs. 20-24.

[45] M. de Certeau: *op. cit. supra* n. 43, págs. 285-286, y cap. XII: "Lire: un braconnage", págs. 279-296.

[46] En una bibliografía ya inmensa, sólo citamos a Kristeva: *Recherches pour une Sémanalyse (Semeiotiké)*, Paris, Le Seuil, 1969, y H. R. Jauss: *Pour Une Esthétique de la Réception*, Paris, Gallimard, 1978.

[47] Véase: J. M. Goulemot: "Histoire littéraire", *La Nouvelle Histoire*, *op. cit. supra*, n. 15, págs. 308-313.

[48] C. Schorske: *Fin-de-Siècle Vienna. Politics and Culture*, Nueva York, A.A.Knopf, págs. xxi-xxii.

[49] H. V. White: "The tasks of intellectual history", *The Monist*, vol. 53, N° 4, octubre 1969, págs. 606-630 (cita pág. 626).

[50] P. Veyne: "Foucault révolutionne l'histoire", *Comment on Ecrit l'Histoire Suivi de Foucault Révolutionne l'Histoire*, Paris, Le Seuil, 1978, pág. 236.

[51] *Ibídem*, pág. 241.

[52] C. Geertz: *The Interpretation of Culture*, Nueva York, Basic Books Inc., 1973, pág. 89.; [trad. española: *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1987].

2

[1] Los datos sobre las transformaciones morfológicas (peso numérico, capital escolar y capital social de los enseñantes) de las disciplinas universitarias durante la década de 1960 fueron reunidos por P. Bourdieu, L. Boltanski y P. Maldidier: "La défense du corps", *Information sur les Sciences Sociales*, X, 4, 1971, págs. 45-86. Estos constituyen la base estadística del libro de P. Bourdieu: "Le sens commun", *Homo Academicus*, Paris, Les Editions de Minuit, 1984, pág. 302.

[2] Para una formulación coherente y radical de estas proposiciones, véase M. Gauchet: "Changement de paradigme en sciences sociales?", *Le Débat*, 50, mayo-agosto 1988, págs. 165-170.

[3] R. Chartier: "Science sociale et découpage régional. Note sur deux débats 1820-1920", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 35, noviembre 1980, págs. 27-36.

[4] E. Grendi: "Micro-analisi e storia sociale", *Quaderni Storici*, 35, 1972, págs. 506-520.

[5] R. Chartier: *Lectures et Lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Editions du Seuil, 1987, 369 y A. Boureau, R. Chartier, M. E. Ducreux, C. Jouhaud, P. Saenger y C. Velay-Vallantin: *Les Usages de l'Imprimé (XV-XIX siècles)*, Paris, Librairie Artheme Fayard, 1987, 446 págs.

[6] P. Ricœur: *Temps et Récit*, t. III, *Le Temps Raconté*, Paris, Editions du Seuil, 1985, págs. 228-263.

[7] W. Iser: *L'Acte de Lecture. Théorie de l'Effet Esthétique*, Bruselas, Pierre Mardaga Editeur, 1985 (traducción francesa de *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, Munich, Whilelm Fink, 1976).

[8] D. F. McKenzie: *Bibliography and the Sociology of Texts: Panizzi Lectures*, 1985, Londres, The British Library, 1986, pág. 20.

[9] A modo de ejemplo, véase: A. Petrucci: *La Scrittura. Ideologia e Rappresentazione*, Turín, Einaudi, 1986.

[10] M. Foucault: *L'Ordre du Discours*, Paris, Editions Gallimard, págs. 45-47.

[11] P. Ricœur: *Temps et Récit*, *op.cit*, t. III, pág. 229.

[12] Esta perspectiva mucho le debe al trabajo de M. de Certeau, en particular a su libro: *L'Invention du Quotidien, I, Arts de Faire*, Paris, Union Générale d'Editions, 10/18, 1980.

[13] C. Ginzburg: *Le Fromage et les Vers. L'Univers d'un Meunier du XVI Siècle*, Paris, Flammarion, 1980 (trad. francesa de: *Il Formaggio e I Vermi. Il cosmo di un Mugnaio del'500*, Turín, Giulio Einaudi Editore, 1976); *Journal de Ma Vie. Jacques-Louis Ménétra, Compagnon Vitrier au 18 Siècle*, presentado por Daniel Roche, Paris, Editions Montalba, 1982.

[14] S. Fish: *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1980, págs. 1-17.

[15] R. Stoddard: "Morphology and the book from an american perspective", *Printing History*, 17, 1987, págs. 2-14.

[16] R. Chartier: "Texts, printing, readings", *The New Cultural History*, compilado con una introducción de Lynn Hunt, Berkeley, University of California Press, 1989, págs. 154-175.

[17] H. R. Jauss: *Pour Une Esthétique de la Réception*, Paris, Editions Gallimard, 1978, págs. 21-80 (trad. francesa de *Literaturgeschichte als Provokation*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1970, págs. 144-207).

[18] P. Bourdieu: *Choses Dites*, Paris, Les Editions de Minuit, 1987, págs, 47-71. [Trad. española: *Cosas dichas*, Gedisa, Barcelona, 1988].

[19] E. Durkheim y M. Mauss: "De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives", *Année Sociologique*, 1903, retomado en M. Mauss: Œuvres, 2, *Représentations Collectives et Diversité des Civilisations*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969, págs. 13-89 (cita pág. 83).

[20] M. Mauss: "Divisions et proportions de la sociologie", *Anné Sociologique*, 1927, retomado en M. Mauss: *Oeuvres Completes, 3, Cohésion sociale et Divisions de la Sociologie*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969, págs. 178-245 (cita pág. 210).

[21] A modo de ejemplo, véase C. Ginzburg: *Les Batailles Nocturnes. Sorcellerie et Rituels Agraires en Frioul, XVI-XVIII Siecle*, Lagrasse, Editions Verdier, 1980 (trad. francesa de *I. Benandanti. Stregoneria e Culti Agrari tra Cincquecento e Seicento*, Turín, Giulio Einaudi Editore, 1966).

[22] A modo de ejemplo, véase: L. Boltanski: *Les Cadres. La formation d'un Groupe Social*, Paris, Les Editions de Minuit, 1982.

[23] Furetière: *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots français tant vieux que modernes et les termes des sciences et des arts*, corregido por M. Basnage de Bauval y revisado por M. Brutel de la Rivière, La Haya, 1727, artículos *Représentation et Symbole* (todas las citas de este párrafo provienen de estas acepciones).

[24] R. E. Giesey: *Le Roi ne Meurt Jamais. Les Obseques Royales dans la France de la Renaissance*, Paris, Editions Flammarion, 1987, págs. 137-145, "Effigie", représentation et image" (trad. francesa de *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France*, Ginebra, Librairie droz, 1960, págs. 85-91).

[25] A. Arnauld y P. Nicole: *La Logique ou l'Art de Penser*, París, Presses Universitaires de France, 1965. Sobre la teoría del Signo en Port-Royal, véase el estudio fundamental de L. Marin: *La Critique du Discours. Etude sur la Logique de Port-Royal et les Pensées de Pascal*, París, Les editions de Minuit, 1975.

[26] A. Arnaud y P. Nicole, op. cit., Libro I, cap. iv, págs. 52-54. Para una discusión sobre la definición de lo simbólico, véase la serie de artículos publicados en el *Journal of Modern History* luego de la aparición del libro de R. Darnton: *The Great Cat Massacre and Other Episodes en French Cultural History*, Nueva York, Basic Books, 1984 (trad. francesa: *Le Grand Massacre des Chats. Attitudes et Croyances dans l'Ancienne France*, Paris, Editions Robert Laffont, 1985): R. Chartier: "Texts, symbols and frenchness", *Journal of Modern History*, 57, 1985, págs. 682-685, R. Darnton: "The symbolic element in history", *Journal of Modern History*, 58, 1986, págs 218-234, D. LaCapra: "Chartier, Darnton and the great symbol massacre", *Journal of Modern History*, 60, 1988, págs. 95-112 y J. Fernandez: "Historians

tell tales: of Cartesian cats and Gallic cockfights", *Journal of Moderns History*, 60, 1988, págs. 113-127.

[27] A. Arnaud y P. Nicole: *op. cit.* Libro I, cap. xiv, págs. 156-160.

[28] Pascal: *Pensées*, 104, en *Œuvres Complètes*, Paris, Editions Gallimar, "Bibliothèque de la Pléiade", 1954, pág. 1118.

[29] La Bruyère: *Les caractères*, Paris, Garnier-Flammarion, "Du mérite personnel", 27, págs. 107-108.

[30] N. Elias: *La Dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975, "Esquisse d'une théorie de la civilisation", págs. 187-324 (trad. francesa de *Uber den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchngen*, Berna, Verlag Francke AG, 1969, y Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1979, vol. II, "Entwurf zur einer theorie der zivilisation").

[31] L. W. Levine: *Highbrow-Lowbrow. The Emergence of Cultural Hierarchy in America*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1988, págs. 11-81.

[32] M. Foucault: *L'ordre du discours, op. cit.*, pág. 54.

[33] N. Elias: *La société de cour*, Paris, Editions Flammarion, 1985, págs. 108-110 (trad. francesa de *Die höfischen Gessellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie mit einer einleitung: Soziologie und Geschichtswissenschaft*, Darmstadt-Neuwied, Luchterhand, 1969).

[34] R. Koselleck: *Le Règne de la Critique*, Paris, Les Editions de Minuit, 1979 (trad. francesa de *Kritik und Krise: eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Friburgo, Verlag Karl Albert, 1959, y Francfort, Suhrkamp, 1976).

3

[1] L. Febvre: "Leur histoire et la notre", en *Annales d'Histoire Economique et Sociale*, 1938, retomado en *Combats pour l'Histoire*, Paris, A. Colin, 1953, pág. 278.

[2] Idem, "Etienne Gilson et la philosophie au XIV siècle" en *Annales ESC*, 1946, retomado en *Combats pour l'Histoire*, op. cit., pág. 288.

[3] Estas fórmulas pertenecen al prefacio del libro de M. Guéroult: *Descartes selon l'ordre des raison, I. L'âme et Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, pág. 10.

[4] M. Guéroult: *Dianoématique, Livre II - Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier-Montaigne, 1979, pág. 49. Este texto fue escrito por M. Guéroult entre 1933 y 1938, por lo tanto antes de sus obras maestras sobre Leibniz, Malebranche, Descartes y Spinoza.

[5] *Idem, ibídem*, pág. 46.

[6] P. Bordieu: "Les sciences sociales et la philosophie", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nº 47/48, 1983, págs. 45-52.

[7] J. Elster: *Leibniz et la Formation de l'Esprit Capitaliste*, Paris, Aubier-Montaigne, 1973.

[8] G. W. F. Hegel: *La Raison dans l'Histoire. Introduction a la Philosophie de l'Histoire*, Paris, Plon, coll. 10/18, 1965, cit. págs. 97-98.

[9] M. Foucault: *L'Ordre du Discours*, Paris, Gallimard, 1970, págs. 58-59.

[10] *Idem, ibídem*, "Réponse au cercle d'épistémologie", en *Cahiers pour l'Analyse*, N° 9, 1968, Paris, Seuil, págs. 9-40, cit. pág. 11.

[11] G. W. F. Hegel: *op. cit.*, pág. 157.

[12] P. Ricœur: *Temps et Récit*, tomo III, Paris, Seuil, 1985, pág. 297. El título de esta sección fue sacado de este libro.

[13] P. Veyne: *Comment on Ecrit l'Histoire*, 1971, Paris, Seuil, 1978, pág. 87.

[14] Idem, *Foucault Révolutionne l'Histoire*, texto publicado luego de la reedición de *Comment On Ecrit l'Histoire*, Paris, Seuil, 1978, pág. 236.

[15] *Idem, ibídem*, pág. 217.

[16] *Idem, ibídem*, págs. 231-232.

[17] N. Elias: *Qu'est-ce que la Sociologie?*, 1970, Paris, Pandora, 1981, pág. 157. Sobre Elias, véase nuestro prefacio: "Formation social et économie psychique: la société de Cour dans le procès de civilisation" en N. Elias: *La Société de Cour*, Paris, Flammarion, 1985, págs.I-XXVIII.

[18] M. Foucault: "La poussière et le nuage", en *L'Impossible Prison. Recherches sur le Système Pénitentiaire au XIX Siècle, Réunis par Michelle Perrot. Débat avec Michel Foucault*, Paris, Seuil, 1980, pág. 29-39, cit. págs. 34-35.

[19] R. Chartier: "Histoire intellectuelle et histoire des mentalités. Trajectoires et questions", en *Revue de Synthèse*, III, serie N° 111-112, 1983, págs. 277-307.

[20] L. Stone: "The revival of narrative. Reflections on a new old history", en *Past and Present*, n° 85, 1979, págs. 3-24 (trad. francesa: "Retour au récit ou réflexions sur une nouvelle vieille histoire", en *Le Débat*, n°4, 1980, págs. 116-142). Para las respuestas a L. Stone, véase: E. Hobsbawn: "The Revival of Narrative. Some Comments", véase en *Past and Present*, N° 86, 1980 (trad. francesa: "Retour au récit? Réponse à Lawrence Stone", en *Le Débat*, N° 23, 1983, págs. 153-160).

[21] *Idem, op. cit.* en *Le Débat*, pág. 117.

[22] P. Ricœur: *Temps et Récit*, tomo I, Paris, Seuil, 1985, en particular el cap.: "L'intentionnalité historique", págs. 247-313.

[23] Véase la explicación realizada por P. Ricœur de el *Méditerranée* de

Braudel, donde se muestra la noción misma de larga duración como derivada del suceso tal como está construido por las configuraciones narrativas, *Temps et Récit*, tomo I, *op. cit.*, págs. 289-304.

[24] P. Veyne: *Comment on Ecrit l'Histoire*, *op. cit.*, pág. 67.

[25] C. Ginzburg: "Spie. Radici di un paradigma indiziario", en *Crisi della Ragione. Nuovi Modelli nel Rapporto tra Sapere e Attività Umane*, bajo la responsabilidad de A. Gargani, Turin, Einaudi, 1979, págs. 56-106 (trad. francesa "Signes, traces, pistes. Racines d'un paradigme de l'indice", en *Le Débat*, nº 6, 1980, págs. 3-44; trad. española: *Mitos, emblemas, indicios*, Gedisa, Barcelona, 1989).

[26] C. Ginzburg y C. Poni: "Il nome e il come", en *Quaderni Storici*, nº 40, 1979, pág. 18190 (trad. francesa: "La micro-histoire" en *Le Débat*, nº 17, 1981, págs. 133-136).

[27] H. White: *Metahistory. The Historical Imagination in sixth Century Europe*, The Johns Hopkins University Press, 1973, "Introduction: The poetics of history", págs. 1-42 y *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, The Johns Hopkins University Press, 1978.

[28] C. Ginzburg: "Prove e possibilità" en N. Z. Davis: *Il Ritorno di Martin Guerre. Un Caso di Doppia Identità nella Francia del Cinquecento*, Turin, Einaudi, 1984, págs. 131-154, cit. pág. 149. [Trad. española: *El retorno de Martin Guerre*, ed. Antoni Bosch, Barcelona, 1985].

[29] K. Pomian: "Le passé: de la foi à la connaissance", en *Le Débat*, n° 24, 1983, págs. 151-168, cit. pág. 167.

[30] Véase la posición de A. Momigliano: "L'histoire à l'âge des idéologies, en *Le Débat*, n° 23, 1983, págs. 129-146 y "La retorica della storia e la storia della retorica: sui tropi di Hayden White", en *Sui Fondamenti della Storia Antica*, Turin, Einaudi, 1984, págs. 456-476 donde indica que aquello que distingue "la escritura histórica de cualquier otro tipo de literatura es el hecho de que ésta está sometida al control de los hechos" (p. 466), es decir, a las disciplinas obligadas de la crítica y de la interpretación de documentos.

[31] C. Ginzburg: "Signes, traces, pistes", op. cit., pág. 19.

[32] La noción proviene de E. Grendi: "Micro-analisi e storia sociale", en *Quaderni Storici*, n° 35, 1972, págs. 506-520.

[33] Véase: los debates anudados alrededor de dos libros que apelan: uno a la *microstoria* y otro al paradigma del indicio. Sobre el de C. Ginzburg: *Indagini su Piero. Il Battesimo, il Ciclo di Arezzo, la Flagellazione di Urbino*, Turin, Einaudi, 1981, véase el legajo "Storia et storia dell'Arte: per un statuto della prova indiziaria", en *Quaderni Storici*, nº 50, 1982, págs. 692-727, con una crítica de A. Pinelli y una respuesta de C. Ginzburg; sobre el de P. Redondi: *Galileo eretico*, Turin, Einaudi, 1983, véase el artículo de V. Ferrone y M. Firpo: "Galileo tra inquisitori e microstorici", en *Rivista Storica Italiana*, 1985, 1, págs. 177-238, y la respuesta de P. Redondi: "Galileo, eretico anatema", en *Rivista Storica Italiana*, n°3, 1985 págs. 934-956.

[34] M. Foucault: *L'Ordre du Discours*, *op. cit.*, en particular, págs. 62-72.

[35] A título de ejemplo, véase la discusión del libro de R. Darnton: *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, Nueva York, Basic Books, 1984 en R. Chartier: "Text, symbols and frenchness" en *Journal of Modern History*, n° 57, IV, 1985, págs. 682-695 y P. Benedict y G. Levi: "Robert Darnton e il massacro dei gatti", en *Quaderni Storici*, n° 58, 1985, págs. 257-277.

[36] M. Mandelbaum: *The Anatomy of Historical Knowledge*, The Johns Hopkins University Press, 1977, pág. 150, citado por P. Ricœur, op. cit., tomo I.

4

[1] Norbert Elias: *Die Höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie mit einer Einleintung: Soziologie und Geschchtswissenschaft*, Neuwied und Berlin, Hermann Luchterhand Verlag, Soziologische Texte, Band 54, 1969, reedición en 1975 bajo la dirección de Hermann Luchterhand, Darmstdt y Neuwied, y en 1983 por Suhrkamp Verlag, stw 423.

[2] Norbert Elias: *Die Höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Adels, des Königtums und des Hofes, vor allem in Frankreich des XVII ten Jahrhunderts*, Habilitationschrift en sociología, universidad de Frankfurt, 1933, dactilografiado.

[3] Unica excepción: la mención del libro de D. Ogg: *Louis XIV*, Londres, 1967. En todo el libro, sólo hay otras dos referencias a textos posteriores a 1930, a saber una conferencia de A. W. Southern de 1961, citada en el prefacio y el libro de W. Lepenies: *Melancholie und Gesellschaft*, Frankfurt Main, 1969.

[4] *Uber den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen*, Basilea, Haus zum Falken, 1939. El libro fue reeditado en 1969 con un importante prefacio de Verlag Francke AG en Berna y en 1978/9 por Suhrkamp Verlag, stw 158-159, en Frankfurt.

[5] Norbert Elias: *La Civilisation des Moeurs*, traducida del alemán por Pierre Kamnitzer, Paris, Calmann-Levy, 1973 y *La Dynamique de l'Occident*, traducido del alemán por Pierre Kamnitzer, Paris, Calmann-Levy, 1975. Más recientemente, la traducción inglesa fue revisada por el mismo Norbert Elias, véase Norbert Elias: *The Civilizing Process. Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*, vol.I, *The History of Manners* y vol.II, *State Formation and Civilization*, traducido por Edmund Jephcott con notas y revisión del autor, Oxford, Basil Blackwell, 1978 y 1982.

[6] Norbert Elias: *La Société de Cour*, traducido del alemán por Pierre Kamnitzer, Paris, Calmann-Levy, 1974 y en inglés, *The Court Society*, traducido por Edmund Jephcott, Oxford, Basil Blackwell, 1983.

[7] Norbert Elias: *Was ist Soziologie?*, Munich, Juventa Verlag, Grundfragen der Soziologie, Band 1, 1970.

[8] Esta parte de la obra no fue traducida al francés, lamentablemente. Se la puede leer en alemán en N. Elias: *Ueber den Prozess der Zivilisation*, Zweiter Band, *op. cit.*, Suhrkamp, 1979, "Zur soziogenese des Minnesangs und der courtoisen Umgangsformen", págs. 88-122, o en inglés en N. Elias: *The Civilizing Process. State Formation and Civilization*, *op. cit.*, Basil Blackwell, 1982, "On the sociogenesis of Minnesang and courtly forms of conduct", págs. 66-90.

5

[1] Paul Ricœur: *Temps et Récit*, tomo III, Le temps raconté, Paris, Editions du Seuil, 1985, págs. 228-263. [Trad. española: *Tiempo y Narración*, editorial Cristiandad, Madrid, 1987.]

[2] D. F. McKenzie: *Bibliography and the Sociology of Texts*, The Panizzi Lectures 1985, Londres, The British Library, 1986, pág. 20.

[3] Carlo Ginzburg: *Il formaggio e i Vermi. Il Cosmo di un Mugnaio del'500*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1976; Jean Hébrard: "Comment Valentin Jamerey-Duval apprit-il à lire? L'autodidaxie exemplaire?", *Pratiques de la Lecture*, bajo la dirección de Roger Chartier, Marseille/Paris, Rivages, 1985, págs. 24-60; *Journal de ma Vie. Jacques-Louis Ménétra, Compagnon Vitrier au 18e Siècle*, presentado por Daniel Roche, Paris, Montalba, 1982.

[4] Roger Chartier: "Loisir et sociabilité: lire à haute voix dans l'Europe moderne", *Littératures Classiques*, 12, 1990, págs. 127-147.

[5] Roger E. Stoddard: "Morphology and the Book from an American Perspective", *Printing History*, 17, 1987, págs. 2-14.

[6] Hans Robert Jauss: *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag, 1974.

[7] D. F. McKenzie: "Typography and meaning: the case of William Congreve", *Buch und Buchandel in Europa im Achtzehnten Jahrhundert*, Vortrage Herausgegeben von Giles Barber und Bernhard Fabian, Hamburgo, Dr. Ernest Hauswedell und Co., 1981, págs. 81-126.

[8] Henri-Jean Martin: *Histoire et Pouvoirs de l'Ecrit*, con la colaboración de Bruno Delmas, Paris, Librairie Académique Perrin, 1988, págs. 295-299.

[9] D. F. McKenzie: *Bibliography and the Sociology of Texts*, *op. cit.*,

págs. 46-47.

[10] El libro esencial pero cuyas conclusiones son discutidas en la actualidad es el de Robert Mandrou: *De la Culture Populaire aux XVIIe et XVIIIe Siècles. La Bibliothèque Bleue de Troyes*, Paris, Stock, 1964, nueva edición 1975.

[11] Roger Chartier: "Les libres bleus" y "Figures littéraires et expériences sociales; la littérature de la gueuserie dans la Bibliothèque bleue", *Lectures et Lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Editions du Seuil, 1987, págs. 247- 270 y págs. 271-351.

[12] Lawrence W. Levine: "William Shakespeare and the american people: a study in cultural transformation", *American Historical Review*, vol. 89, febrero 1984, págs. 34-66 y, *Highbrow/Lowbrow. The Emergence of Cultural Hierarchy in America*, Cambridge, Mass. y Londres, Inglaterra, Harvard University Press, 1988.

[13] Para una reciente reformulación de esta pregunta, véase: David Harlan: "Intellectual history and the return of literature", *American Historical Review*, vol. 94, junio 1989, págs. 581-609.

[14] Pierre Bourdieu y Roger Chartier: "La lecture: une pratique culturelle", *Pratiques de la lecture, op. cit.*, págs. 217-239.

[15] Paul Saenger: "Silent reading: its impact on late medieval script and society", *Viator, Medieval and Renaissance Studies*, 13, 1982, págs. 367-414 y "Physiologie de la lecture et séparation des mots", *Annales E.S.C*, 1989, págs. 939-952.

[16] Rolf Engelsing: "Die Perioden der Lesergeschichte in der Neuzeit. Das statistische Ausmass und die soziokulturelle Bedeutung der Lektüre", *Archiv für Geschichte des Buchwesens*, 10, 1970, págs. 945-1002 y Erich Schön: *Der Verlust der Sinnlichkeit oder die Verwandlungen des Lesers Mentalitätswandel um 1800*, Stuggart, Klett-Cotta, 1987.

[17] Philippe Ariès: "Pour une histoire de la vie privée" y Roger Chartier: "Les pratiques de l'écrit", *Histoire de la Vie Privée*, bajo la dirección de Philippe Ariès y Georges Duby, tomo III, De la Renaissance aux Lumières, volumen dirigido por Roger Chartier, Paris, Editions du Seuil, 1986, págs 7-19 y 112-161.

[18] Véase las proposiciones de Robert Darnton: "First steps toward a History of Reading", *Australian Journal of French Studies*, vol. xxiii,

número 1, 1986, págs. 5-30.

[19] Roger Laufer: "L'espace visuel du livre ancien", *Histoire de l'Edition Francaise*, bajo la dirección de Henri-Jean Martin y Roger Chartier, Paris, Promodis, tomo I, *Le livre conquérant. Du Moyen Age au milieu du XVIIe siècle*, 1982, págs. 478-497 y "Les espaces du livre", *Ibídem*, t. II, *Le livre triomphant*, 1660-1830, 1984, págs. 128-139.

[20] *Les Usages de l'Imprimé (XVe et XIX Siècle)*, bajo la dirección de Roger Chartier, Paris, Fayard, 1987.

[21] Margaret Spufford: "First steps in literacy: the reading and writing experiences of the humblest seventeenth century autobiographers", *Social History*, vol. 4, número 3, 1979, págs. 407-435.

[22] Roger Chartier: "Distinction et divulgation: la civilité et ses livres", *Lectures et Lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, *op. cit.*, págs. 45-86.

[23] Véase, a título de ejemplos, dos estudios publicados en la colección *Les Usages de l'Imprimé*, *op. cit.*: Roger Chartier, "La pendue miraculeusement sauvée. Etude d'un occasionnel", págs. 83-127; y Catherine Velay -Vallantin: "Le miroir des contes. Perrault dans les Bibliothèques bleues", págs. 129-155.

[24] Roger Chartier: "Le monde comme représentation", *Annales E.S.C.*, 1989, págs. 1505-1520.

6

[1] M. de Montaigne: *Essais*, edición conforme con el texto del ejemplar de Bordeaux por Pierre Villey, Paris, Presses Universitaires de France, 1978, vol. 2, pág. 36.

[2] W. Shakespeare: *The Tempest*, Acto I, v.109-110, The Illustrated Stratford Shakespeare, Londres, Chancellor Press, 1982, pág. 110.

[3] Tristan l'Hermite: *La Mo*

[4] P. Saenger: "Silent reading: its impact on late medieval script and society", *Viator. Medieval and Renaissance Studies*, 13, 1982, págs. 367-414.

[5] *La Celestina. Tragicomedia de Calisto y Melibea*, atribuida a Fernando de Rojas.

[6] *Ibídem*, vol. I, págs. 118-119.

[7] M.de Cervantes: *El Ingenioso Hidalgo don Quijote de la Mancha*, edición de John Jay Allen, Madrid, Ediciones de la Cátedra, 1984, vol. I, pág. 376.

[8] *Idem, ibídem*, vol. 1, pág. 382.

[9] H.de Campion: *Mémoires*, edición presentada por Marc Fumaroli, Paris, Mercure de France, 1967, pág. 95.

[10] *Idem, ibídem*, págs. 95-96.

[11] F. Yates: *The French Academies of the Sixteenth Century*, Londres, Warburg Institute, 1947 y D. Roche: *Le Siècle des Lumières en Province. Académies et Académiciens provinciaux*, 1660-1789, La

Haya, Mouton, 1969.

[12] Carta de Brossette a Boileau, 16 de julio, 1700, *Lettres familières de Messieurs Boileau-Despréaux y Brossette*, Lyon, Cizeron-Rival, 1770.

[13] Molière: *Les Femmes Savantes*, 1672, Acto 3, v. 955-958, *Théâtre Complet de Molière*, texto establecido por Robert Jouanny, Paris, Editions Garnier, sin fecha, vol. 2, pág. 720.

[14] *Idem, Ibídem*, Acto III, v. 988-990, pág. 721.

[15] Carta de Dugas a Bottu de Saint-Fonds, 23 marzo, 1733, *Correspondance Littéraire et Anecdotique entre Monsieur de Saint-Fonds et le Président Dugas*, publicada y anotada por W. Poidebard, Lyon, 1900.

[16] *Idem, ibídem.*

[17] S. Pepys: *The Diary*, una nueva y completa transcripción compilada por Robert Latham y William Matthews, Berkeley, University of California Press, 1970, vol. 9, pág. 213.

[18] *Idem, ibídem.*

[19] N. du Fail: *Propos Rustiques de Maistre Léon Ladulfi Champenois*, 1548, *Conteurs Français au XVIe Siècle*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1965, pág. 620.

[20] *Idem, ibídem*, pág. 621.

[21] M. de Cervantes: *El Ingenioso Hidalgo don Quijote de la Mancha, op. cit.*, vol. 1, pág. 237.

[22] *Idem, ibídem.*

[23] V. Jamerey-Duval: *Mémoires. Enfances et éducation d'un paysan au XVIIe Siècle*, prefacio, notas y anexos por Jean Marie Goulemot, Paris, Editions Le Sycomore, 1981, págs. 191-192.

[24] *Idem, ibídem*, pág. 193.

[25] S. Pepys: *op. cit.*, vol. 1, pág. 251.

[26] *Idem, ibídem*, vol. 7, pág. 251.

[27] *Idem, ibídem*, vol. 9, págs. 400-401.
[28] *Idem, ibídem*, vol. 8, pág. 586.

[29] *Idem, ibídem*, vol. 8, pág. 589.

[30] Santa Teresa de Jesús: *Su Vida*, Madrid, Espasa-Calpe, 1960, pág. 27.

[31] Cartas de Dugas a Bottu de Saint-Fonds, 22 de julio de 1718, 14 de setiembre de 1719 y 19 de diciembre de 1732, *Correspondance Littéraire et Anecdotique, op. cit.*

[32] G. Strauss: *Luther's House of Learning, Indoctrination of the Young in German Reformation*, Baltimore. The Johns Hopkins University Press, 1978, págs. 108-131 (la página con el título de *L'Economia Christiana de Menius* está reproducida en la pág. 114).

[33] P. S. Seaver: *Wallington's World. A Puritan Artisan in Seventeenth Century London*, Stanford, Stanford University Press, 1985, pág. 40.

[34] D. Hall: "Introduction: The Uses of Literacy in New England, 1600-1850", *Printing and Society in Early America*, compilado por W. Joyce, D. Hall, R. Brown y J. Hench, Worcester, American Antiquarian Society, 1983, págs. 1-47.

Post-scriptum

[1] P. Saenger: "Silent reading: its impact on late medieval script and society", *Viator, Medieval and Renaissance Studies*, 13, 1982, págs. 367-414 y "Manières de lire médiévales", *Histoire de l'Edition Francaise*, bajo la dirección de H. J. Martin y R. Chartier, Paris, Promodis, tomo I, Le Livre conquérant, Du Moyen Age au milieu du XVIIe siècle, 1982, págs. 130-141.

[2] H. R. Jauss: *Literaturgeschichte als Provokation*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, Verlag, 1974, y V. Iser: *Der Akt des Lesens, Theorie ästhetischer Wirkung*, Munich, Wilhelm Fink, 1976.

[3] P. Aries: "Pour une histoire de la vie privée", *Histoire de la Vie Privée*, tomo 3, de la Renaissance aux Lumières, volumen dirigido por R. Chartier, Paris, Seuil, 1986, págs. 7-19.

[4] J. Habermas: *Strukturwandel der Offentlichkeit*, Neuwied y Berlin, Hermann Luchterhand Verlag, 1962.

[5] J. Balogh: "Voces paginarum", *Philologus*, 82, 1927, págs. 84-109 y 202-240; G. L. Hendrickson: "Ancient reading", *Classical Journal*, 25, 1929, págs. 182-196.

[6] H. J. Martin: "Pour une histoire de la lecture", *Revue Française d'Histoire du Livre*, 16, 1977, págs. 583-609 y *Le Débat*, 22, 1982, págs. 160-177, retomado en *Le Livre Français sous l'Ancien Régime*, Paris, Promodis, 1987, págs. 227-246.

[7] B. M. V. Knox: "Silent reading in Antiquity", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 9, 1968, págs. 421-435.

[8] J. Svenbro: "La lectura en la Grecia antigua", *Préfaces*, 1, 1987, págs.

84-85 y *Phrasikleia, Anthropologie de la lecture en Grèce Ancienne*, Paris, Editions de la Découverte, 1988, págs. 178-206.

[9] San Agustín: *Les Confessions*, Paris, Librairie Garnier, tomo I, págs. 210-213.

[10] P. Zumthor: *La Lettre et la Voix. De la "Littérature Médiéval*, Paris, Editions du Seuil, 1987, cita pág. 37.

[11] P. Bourgain: *"L'édition des manuscrits"*, *Histoire de l'Edition Française, op. cit.*, tomo I, págs. 48-75.

[12] V. Nelson: "From 'Listen, Lordings' to 'Dear Reader'", *University of Toronto Quaterly*, 46, Invierno 1976/7, págs. 110-124.

[13] Ronsard: *Œuvres Complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1950, pág. 1012.

[14] W. Ong: *Rhetoric, Romance and Technology*, Ithaca, Cornell University Press, 1971.

[15] W. Nelson: Art. citado págs. 113-115.

[16] Rabelais: *Œvres Complètes*, L'Intégrale, Editions du Seuil, 1973, pág. 565.

[17] M. Frenk: "Lectores y oidores. La difusión oral de la literatura en el Siglo de Oro", *Actas del Séptimo Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, publicadas por G. Bellini, Roma, Bulzoni Editore, 1982, vol. I, págs. 101-123.

[18] B. W. Ife: *Reading and Fiction in Golden-Age Spain. A Platonist Critique and some Picaresque Replies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

[19] Cervantes: *El Casamiento Engañoso y Coloquio de los Perros/ Le Mariage Trompeur et Colloque des Chiens*, Paris, Aubier-Flammarion, 1970, págs. 124-125.

7

[1] M. Spufford: *Small Books and Pleasant Histories. Popular Fiction and its Readership in Seventeenth-Century England*, Londres, Methuen, 1981.

[2] J. Marco: *Literatura Popular en España en los siglos XVIII y XIX. Una Aproximación a los Pliegos de Cordel*, Madrid, Taurus, 1977.

[3] Véase el capítulo III, "Estrategias editoriales y lecturas populares (1530-1660)".

[4] A. D. Aube, 2E, Inventario de la imprenta, de la fundición y de las mercaderías impresas de Etienne Garnier, 28 de enero-21 de febrero de 1789, analizado por H. J. Martin: "Culture écrite et culture orale, culture savante et culture populaire dans la France d'Ancien Régime", *Journal des Savants*, julio-diciembre 1975, págs. 246-247.

[5] A. D. Aube, 2E, Minutas Jolly, Inventario de mercaderías de Jacques Oudot, 18 de junio-17 de julio de 1722.

[6] L. Andriès: "L'imaginaire et le temps dans la Bibliothèque bleue", en *Les Contes Bleus*, textos presentados por G. Bollème y L. Andriès, Paris, Montalba, 1983, págs. 48-62.

[7] R. Robert: *Les Contes de Fées Littéraires en France de la Fin du XVII Siècle à la Fin du XVIII siècle*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1982, págs. 22-30 y 291-325.

[8] D. T. Thelander: "The france of Louis XIV as seen through the Fairy Tale", *Journal of Modern History*, N° 54, 1982, pág. 467-496.

[9] Sobre este problema, véase M. Soriano: *Les Contes de Perrault.*

Culture Savante et Traditions Populaires, Paris, Gallimard, Laffont, 1985,

[10] J. L. Flandrin, P. y M. Hyman: "La cuisine dans la littérature de colportage", en *Le Cuisinier François*, textos presentados por J. L. Flandrin, P. y M. Hyman, Paris, Montalba, 1983, págs. 62-95 e Inventario, págs. 100-107.

[11] *Le Livre dans la Vie Quotidienne*, Paris, Biblioteca Nacional, 1975, N° 129-131.

[12] G. Bollème: "Des romans égarés", en *Les Contes Bleus*, *op. cit.*, págs. 11-44.

[13] L. Andriès, artículo citado en pág. 62-65 y A. Chassagne-Jabiol: *Evolution d'un Roman Médiéval à travers la Littérature de Colportage: "la Belle Hélène de Constantinople", XVI-XIX siècles*, Paris, Ecole des Chartes, 1974 (tesis).

[14] Véase el capítulo VIII: "Figures littéraires et expériences sociales: la littérature de la gueuserie dans la Bibliothèque bleue", págs. 302-319.

[15] Sobre este tema poco conocido, seguimos aquí *Les Lieux de l'image dans la Bibliothèque bleue de Troyes aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Université Paris I, 1983 (memoria de DEA). Véase también sobre los modelos eruditos de las tablas troyanas S. LeMen: *Les Abécédaires français illustrés du XIX siècle*, Paris, Promodis, 1984.

[16] *J. Quéniart: L'Imprimerie et la Librairie à Rouen au XVIIIe siècle*, Paris, Klincksieck, 1969, págs.136-138.

[17] A. Sauvy: "La librairie Chalopin. Livres et livrets de colportage á Caen au début du XIX siècle", *Bulletin d'Histoire Moderne et Contemporaine*, Nº 11, *Orientations de Recherche pour l'Histoire du Livre*, Paris, Bibliothèque National, 1978, págs. 95-141.

[18] *Les Almanachs Populaires et les Livres de Colportage à Limoges*, Limoges, 1921.

[19] R. Moulinas: *L'Imprimerie, la Librairie et la Presse à Avignon au XVIII e siècle*, Presses universitaires de Grenoble, 1974, págs. 165-166.

[20] R. Mandrou: *De la Culture Populaire aux XVII et XVIII siècles. La Bibliothèque bleue de Troyes*, Paris, Stock, 1975, pág. 41.

[21] J-L. Marais: "Littérature et culture 'populaire' aux XVII et XVIII siècles. Réponses et questions", *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 1980, págs. 65-105.

[22] V. Jamerey-Duval: *Mémoires. Enfance et Education d'Un Paysan au XVIII Siècle*, prólogo, introducción, notas y anexos por J. M. Goulemot, Paris, Le Sycomore, 1981, págs.191-193. Todos los títulos citados por Jamerey-Duval pueden ser identificados en el repertorio de A. Morin: *Catalogue Descriptif de la Bibliothèque Bleue de Troyes (Almanachs exclus)*, Ginebra, Droz, 1974.

[23] J. Hébrard: "Comment Valentin Jamerey-Duval apprit-il à lire? L'autodidaxie exemplaire" en *Pratiques de la Lecture*, bajo la dirección de R. Chartier, Marseille, Rivages, 1985, págs. 23-60.

[24] V. Jamerey-Duval: op. cit., pág.195.

[25] Véase el capítulo VI: "Représentations et pratiques: lectures paysannes au XVIII siécle".

[26] Sobre este catálogo, véase H. J. Martin: *Livre, Pouvoirs et Société à Paris au XVII Siècle (1598-1701)*, Ginebra, Droz, 1969, t. II, págs. 956-958 y J. L. Marais, art. citado en pág. 69.

[27] Citado por R.Mandrou: op. cit., pág. 41-42.

[28] M. Vernus: "Un libraire jurassien à la fin de l'Ancien Régime: Jacques Considérant marchand libraire à Salins (1782)", *Sociét d'Emulation du Jura*, Lons-le-Saunier, 1981, págs. 133-167, en particular pág. 149-150.

[29] M. Vernus: "Colporteurs et marchands merciers dans le Jura au XVIII siècle", *La Nouvelle Revue Franc-Comtoise*, N° 72, 1980, págs. 210-221, y N° 73, 1980, págs. 25-33.

8

[1] M. H. Curtis: "The alienated intellectuals of early Stuart England", *Past and Present*, 23, 1962, págs. 25-43.

[2] P. Bordieu: *La Distinction. Critique Social du Jugement*, Paris, Les Editions de Minuit, 1979, pág. 149.

[3] P. Bourdien: *op. cit.*, págs. 145-185.

[4] Un balance crítico de estas investigaciones se presenta en R. Chartier y J. Revel: "Université et société dans l'Europe moderne: position des problèmes", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 1978, págs. 353-374, retomado en *L'Histoire des Universités. Problèmes et Méthodes*, Zeszyty Naukowe Universytetu Jagiellonskiego DLXVII, Prace Historyczne, Zeszyt 67, Varsovia y Cracovia, 1980, págs. 27-49.

[5] R. L. Kagan: *Students and Society in Early Modern Spain*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1974, págs. 196-200, fig. 7 y 8.

[6] L. Stone: "The size and composition of the Oxford student body 1580-1910", en *The University in Society*, L. Stone, comp. Princeton University Press, 1974, vol. I, págs. 3-110, gr. 1, pág. 6 y cuadros 1A y 1B, págs. 91-92.

[7] Calculamos estos porcentajes a partir de las cifras dadas por L. Stone en el artículo citado anteriormente, pág. 91 (ingresos en Oxford), pág. 92 (ingresos en Cambridge), pág. 103 (distribución por edad de la población) y en "The educational revolution in England 1560-1640", *Past and Present*, 28, 1964, págs. 41-80, pág. 54 (ingresos en los Inns of Court).

[8] W. Frijhoff: "Grandeur des nombres et misères des réalités: la courbe

de F. Eulenburg et le débat sur le nombre d'intellectuels en Allemagne, 1576-1815", en esta colección, especialmente el cuadro 6.

[9] W. Frihjoff: art. cit. cuadro 3 y gráfico 4.

[10] *Ibídem*, cuadro 5.

[11] W. Frijhoff: *La Société Néerlandaise et ses Gradués, 1575-1814.'Une Recherche Sérielle sur le Statut des Intelectuels*, Amsterdam, APA-Holland University Press, 1981, anexo 4, pág. 383.

[12] W. Frijhoff: *op. cit.*, cuadro 47, pág. 209.

[13] R. L. Kagan: *op. cit.*, cuadro 3, pág. 83.

[14] *Ibídem*, cuadro 4, pág. 93.

[15] W. Frijhoff: *op. cit.* gr. 12, pág. 255.

[16] D. Cressy: *Literacy and the Social Order. Reading and Writing in Tudor and Stuart England*, Cambridge University Press, 1980, pág. 168.

[17] M. Spufford: "The schooling of the peasantry in Cambridgeshire, 1575-1700", *Agricultural History Review*, XVIII, Suplemento 1970, págs. 112-147.

[18] S. R. Wide y J. A. Morriss: "The episcopal licensing of schoolmasters in the diocee of London, 1627-1685", The Guildhall Miscellany, XI, 1967, Nº 9, págs. 392-406.

[19] M. Nedham: *A Discourse Concerning Schools and Shoolmasters*, 1663, pág. 9.

[20] P. K. Orpen: "Schoolmastering as a profession in the seventeenth century: the career patterns of the grammar schoolmasters", *History of Education*, VI, 1977, Nº 3, págs. 183-194, cuadro 1, pág. 185 y cuadro 3, pág. 190.

[21] P. Bordieu: *op. cit.*, págs. 157-159.

[22] Mateo Alemán: "Le gueux ou la vie de Guzman d'Alfarache", en *Romans Picaresques Espagnols*, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1968, pág. 655.

[23] *Ibídem*, pág. 677.

[24] Véase M. Molho: "Introduction à la pensée picaresque", *Romans Picaresques Espagnols*, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1968, pág. 655.

[25] Un primer conjunto de estos textos fue reunido por F. de Dainville: "Collège et fréquentation scolaire au XVII siècle", *Population*, 1957, retomado en págs. 119-149, en particular, págs.126-134.

[26] F. de Dainville: *op. cit.*, pág. 134.

[27] *Ibídem*, pág. 677.

[28] Sobre la tesis de la superproducción intelectual en Alemania, véase el art. cit. de W. Frijhoff.

[29] R. Chartier, M. M. compère y D. Julia: *L'Education en France du XVI au XVIII siècle*, Paris, 1976, págs. 37-41.

[30] L. O'Boyle: "The problem of an excess of educated men in western Europe, 1800-1850", *Journal of Modern History*, 42, 1970, págs. 471-495.

[31] Sobre esta estadística, véase la crítica de D. Julia y P. Pressly: "La population scolaire en 1789. Les extravagances statistiques du ministre Villemain", *Annales* E.S.C., 1975, N° 6, págs.1516-1561.

[32] Citado por M. Crubellier: *Histoire Culturelle de la France, XIX-XX Siècle*, Paris, A. Colin, 1974, págs. 105-106.

[33] R. Darnton: "The high enlightenment and the low-life of literature in pre-revolutionnary France", *Past and Present*, 51, 1971, págs. 81-115.

[34] C. Ginzburg: "High and Low: The theme of forbidden knowledge in the sixteenth and seventeenth centuries", *Past and Present*, 73, 1976, págs. 28-41.

[35] Citado por C. Ginzburg, art. cit. pág. 40.

[36] E. Kant: "Réponse à la question" qu'est-ce que les Lumières?", *La Philosophie de l'Histoire (opuscules*, Paris, Denoel/Gonthier, Paris, 1974, págs. 48-49.

[37] Véase: M. Lowry: *The World of Aldus Manutius. Business and Scholarship in Renaissance Venice*, Oxford, Basil Blackwell, 1979, pág. 31.

9

[1] *La Vida de Lazarillo de Tormes/La Vie de Lazarillo e Tormès*, Paris, Aubier-Flammarion, 1968, introducción de M. Bataillon, págs. 9-69.

[2] *Liber Vagatorum. Le Livre des Gueux*, Strasburgo, 1862, introducción de P. Ristelhuber, págs. I-LXII. El texto alemán se encuentra en F. C. B. Avé-Lallemant, *Das Deutsche Gaunerthum*, Leipzig, 1858, t. I, pág. 165-206.

[3] M. Bakhtine: *L'Oeuvre de François Rabelais et la Culture Populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, trad. francesa, Paris, Gallimard, págs. 366-432.

[4] G. Bouchet: *Second Livre des Serées*, Lyon, 1618, págs.109-111.

[5] B. Geremek: *Inutiles au Monde. Truands et Misérables dans l'Europe Moderne (1350-1600)*, Paris, Gallimard-Juillard, "Archives", 1980, págs. 187-197.

[6] E. Coornaert: *Les Corporations en France avant 1789*, Paris, Editions ouvrières, 1968, pág. 29.

[7] E. Coornaert: *Les Compagnonnages en France du Moyen Age à nos jours*, Paris, Editions ouvrières, 1970, págs. 147-173.

[8] Estos dos textos fueron publicados en *Awdeley's Fraternitye of Vacabondes, Harman's Caveat, Haben's Sermon, etc.*, Editado por E. Viles y F. J. Furnival, Londres, *Early English Text Society*, Extra Series Nº IX, 1869, págs. 1-16 y 17-91, y en A. V. Judges: *The Elizabethan Underworld*, Londres, 1930, págs. 51-118. Véase también: S. Clark: *The Elizabethan Pamphleteers. Popular Moralistic Pamphlets 1580-1640*, East Brunswick, Rutgers, University Press, 1983, págs. 40-85.

[9] N. Du Fail: *Propos Rustiques de Maistre Léon Ladulfi*, Champenois, 1548, en *Conterus Français du XVI Siècle*, Paris, Gallimard, "Bibl. de la Pléiade", 1965, pág. 635.

[10] A. Paré: *Oeuvres*, 4º edición, Paris, 1585, págs. MLI-MLVI y *Des Monstres et des Prodiges*, ed. criticada y comentada por J. Céard, Ginebra, Droz, 1971, págs. 69-79.

[11] Memoria de A. Paré, 1575, publicada en D. Le Paulmier: *Ambroise Paré d'après de Nouveaux Documents*, Paris, 1884, pág. 245.

[12] L. Sainéan: *Les Sources de l'Argot Ancien*, Paris, 1912, el texto de las piezas del proceso de los Mendigos, págs. 87-110.

[13] *Journal d'un bourgeois de Paris sous Charles VII*, Paris, Collection des Chroniques nationales, 1827, t. XV, pág. 547.

[14] N. du Fail: *op. cit.*, pág. 633.

[15] E. Pasquier: *Les Recherches de la France, augmentées en cette dernière édition de trois livres entiers*, Paris, 1643, págs. 392-394. Sobre los bohemios, véase en particular H. Asséo: "Marginalité et exclusion. Le traitement administratif des bohémiens dans la société française du XVII siècle", en *Problèmes Socio-Culturels en France au XVII Siècle*, Paris, Klincksieck, 1974, págs. 9-87.

[16] Lagniet: *Recueil des Plus Illustres Proverbes Divisés en Trois Livres*, Paris, 1657-1660.

[17] Sobre Ollivier Chereau, véase J. F. Chalmel: *Histoire de Touraine, Paris et Tours*, 1828, t. IV, pág. 109-110; S. Bellanger: *La Touraine*, 1845, pág. 577; M. Prévot y Roman d'Amat: *Dictionnaire de Biographie Française*, Paris, 1959, t. VIII, pág. 1007. Para la atribución del *Jargon* a Chereau, véase A. Estevanne: "Quelques recherches sur le livre d'Argot", *Bulletin du Bouquiniste*, 1861, págs. 246-250. *L'Histoire des Illustrissimes Archeveques de Tours* testimonia, en varias oportunidades, el gusto de Chereau por los poemas acrósticos.

[18] Sobre las ediciones del *Liber Vagatorum*, J. M. Wagner: "Liber vagatorum", *Serapeum*, N°8, 1862, págs. 113-117 y *The Book of Vagabonds and Beggars with a Vocabulary of their Language*, primera traducción al inglés por J. C. Hotten y nueva edición por D. B. Thomas, Londres, 1932.

[19] F. Bar: *Le Genre Burlesque en France au XVII Siècle. Etude de Style*, Paris, Ed. d'Artrey, 1960, en particular págs.74-85.

[20] M. Soriano: "Burlesque et langage populaire de 1647 à 1653. Sur deux poèmes de jeunesse des frères Perrault", *Annales* ESC, 1969, págs. 949-975.

[21] N. du Fail: *op. cit.*, págs. 633-634.

[22] *Mémoire Concernant les Pauvres qu'on Appelle Enfermés*, en L. Cimber y F. Danjou: *Archives Curieuses de l'Histoire de France*, 1º serie, Paris, 1837, t. XV, pág. 243-270.

[23] R. Chartier: "Le retranchement de la sauvagerie", en *Histoire de la France Urbaine*, t. III, *La Ville Classique*, Paris, Ed. du Seuil, 1981, págs. 223-243.

[24] A. Morin: *Catalogue Descriptif de la Bibliothèque Bleue de Troyes (Almanachs Exclus)*, Ginebra, Droz, 1974, N° 39-40.

[25] Catálogo reproducido en R. Hélot: *La Bibliothèque Bleue en Normandie*, Rouen, 1928.

[26] F. de Quevedo: *La Vida del Buscón Llamado don Pablos*, edición crítica y estudio preliminar de Fernando Lázaro Carreter, Salamanca, 1980, págs. XIII-XVI.

[27] Según R. Greifelt: "Die Ubersetzungen des spanischen Schmelromans in Frankreich im XVII. Jahrhunderts", *romanische Forschungen*, 1939, Band 50, Heft 1, pág. 51-84.

[28] Según R. Greifelt, art. citado; para *Guzmán de Alfarache*, E. Cros: *Protée et le Gueux. Recherches sur les Origines et la Nature du Récit Picaresque dans "Guzmán de Alfarache" de Mateo Alemán*, París, Didier, 1967; para las *Nouvelles Exemplaires*, G Hainsworth: *Les "Novelas Ejemplares" de Cervantes en France au XVII Siècle. Contribution à l'Etude de la Nouvelle en France*, Paris, Champion, 1933, págs. 253-257.

[29] A. Morin: *op. cit.* N° 1221-1223.

[30] Sobre la traducción de 1633, el estudio fundamental pertenece a A. Stoll: *Scarron als Ubersetzer Quevedo. Studien zur Rezeption des Pikaresken Romans "El Buscón" in Frankreich (L'Aventurier Buscon, 1633)*, Colonia, Philosophische Fakultät, 1970 (Inaugural Dissertation). Véase también V. Reichardt: *Von Quevedos "Buscón" zum Deutschen Avanturier*, Bonn, H. Bouvier und C. O. Verlag, 1970.

[31] Véase la brillante demostración de E. Cros: *L'Aristocrate et le Carnaval des Gueux. Etude sur le "Buscón" de Quevedo*, Montpellier, Etudes socio-critiques, 1975.

[32] Sobre el librero Raffle, véase: H-J Martin: *Livre, Pouvoirs et Société à Paris au XVII siècle (1598-1701)*, Ginebra, Droz, 1969, t. II, págs. 956-957.

[33] El estudio principal pertenece a P. Camporesi: *Il Libro dei Vagabondi. Lo "Speculum cerretanorum" di Teseo Pini, "Il Vagabondo" di Rafaele Frianoro e Altri Testi du "Furfanteria"*, Turín, Einaudi, 1973; *Il Vagabondo*, págs. 79-165.

[34] A. Morin: *op. cit.* Nº 650-651.

[35] J. Silin: *Benserade and his Ballet de Cour*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1940, págs. 214-228.

[36] Citado de E. Fournier: *Le Théâtre Français au XVI et au XVII Siècle*, París, s. d., pág. 524.

[37] A título comparativo, J. L. Alonso Hernández: "Le monde des voleurs dans la littérature espagnole des XVI et XVII siècles", en *Culture et Marginalité au XVI Siècle*, París, Klincksieck, 1973, págs. 11-40.

[38] Biblioteca Nacional, Ms fr. 8118, fº 114-115.

[39] A. Morin: *op. cit.*, Nº 516-520.

[40] A. Sauvy: "La librairie Chalopin. Livres et livrets de colportage à Caen au début du XIX siècle", *Bulletin d'Histoire moderne et Contemporaine, Nº 11, Paris, Biblioteca Nacional,* 1978, págs. 95-140.

[41] A. de Barthélémy, "Les guillery, 1604-1608", *Révue de Bretagne et de Vendée*, 2º sem. 1862, págs. 126-133; véase también Vicomte X. de Bellevue, *Les Guillery, célebres brigands bretons (1601-1608)*, Vannes, 1891.

[42] Estos ocasionales se encuentran en la Biblioteca Nacional bajo: G 2873 (Mamef), Ln27 9354 A y Ln27 9354 B (Abraham de Meaux).

[43] *Mémoire et Journal de Pierre de L"Estoile*, en Michaud y Poujoulat: *Nouvelle Collection des Mémoires pour Servir à l'Histoire de France*, 2º serie, Paris, 1837, pág. 475.

[44] Biblioteca Nacional, Lb36, 570. Sobre la literatura panfletaria pro y antipolicial, véase D. Richet: "La polémique politique en France de 1612 à 1615", en *Représentation et Vouloir Politiques. Autour des Etatas Généraux de 1614*, bajo la dirección de R. Chartier y D. Richet, París, Ed. de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, 1982, pág. 151-194.

[45] Acerca de los grandes robos y sutilezas de Guilleri se encuentra en las páginas 356-379 de la edición lionesa de 1662 y en las págs. 349-379 de la edición de Rouen de 1700. Sobre las *Histoires Tragiques* de François de Rosset, véase: G. Hainsworth: "François de Rosset and his *Histoires Tragiques*", *The French Quaterly*, Nº XII, 1930, págs. 121-141, y M. Lever: "De l'information à la nouvelle: les 'canards' et les 'Histoires Tragiques' de François de Rosset", *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, 1979, págs. 577-593 (referencias comunicadas por H. J. Lüsenbrink).

[46] E. J. Hobsbawm: *Les Bandits*, trad. francesa, Paris, Maspero, 1972, págs. 36-37.

[47] R. Hélot, *op. cit.*

[48] A. Sauvy, art. cit., nº 45, pág. 126, y nº 61, pág. 129.

[49] R. Chartier, "La *Monarchie d'Argot* entre le mythe et l'histoire, *Les Marginaux et les Exclus dans l'historie, Cahiers Jussieu* nº 5, París, UGE, "10/18", 1979, págs. 275-311.

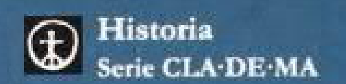
[50] E. Besson, "Les colporteurs de l'Oisans aux XIX siècle. Témoignages et documents", *Le Monde alpin et rhodanien*, 1975, 1-2, pág. 7-55 y, sobre todo, L. Fontaine, *Le Voyage et la Mémoire, Colporteurs de l'Oisans* aux XIX siécle, Presses Universitaires de Lyon, 1984.

[51] Véase el capítulo 7, "Los libros azules"

[52] H. Sauval, *Histoire et Recherches des antiquités de la ville de Paris*, 1724, t I, págs. 510-516.

[53] L. Marin, *Le récit es un piege*. París, Ed. de Minuit, 1978.

[54] Véanse las sugerencias de R. Hoggart, *La Culture du Pauvre. Etude sur le style de vie des classes populaires en Anglaterre*, trad. francesa, París, Ed. de Minuit, 1970.





Roger Chartier
El mundo como representación

Los nueve textos que componen este libro pertenecen a diversos géneros de la escritura histórica: el estudio de un caso concreto, el comentario, el balance historiográfico y la reflexión metodológica.

La alfabetización iniciada en los últimos siglos de la Edad Media y la extensión de la imprenta transformaron toda la cultura europea. La circulación y la recepción de textos escritos es, pues, un factor central en el proceso de civilización, tal como lo estudió y definió Norbert Elias. La producción y difusión de textos contribuye, por un lado, a la imposición de normas restrictivas que van a la par con la construcción del Estado moderno y, por el otro, crea un ámbito de intimidad que se sustrae a la esfera pública y contribuye a fundar un nuevo espacio crítico y de debate frente a la gestión del Estado.

Al proponer una historia de las representaciones como alternativa a la historia de las mentalidades, Roger Chartier abre nuevas perspectivas para la comprensión de la multiciplidad y diferenciación de la práctica cultural en la era moderna, que es una era del texto. En ejemplos concretos de obras famosas, como *La Celestina* o *El Lazarillo de Tormes*, entre muchas otras, muestra en qué medida la lectura, la interpretación y la difusión de estas obras son modelos de producción de significación y, por tanto, construcciones culturales.

Roger Chartier, representante de la cuarta generación de los *Annales*, es director del Centro de Investigaciones Históricas del CNRS y coeditor con Georges Duby de la *Historia de la vida privada*. Del mismo autor, Editorial Gedisa ha publicado también *El orden de los libros*, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII* y *Las revoluciones de la cultura escrita*.


ISBN 978-84-7432-428-0
9 788474 324280
302369